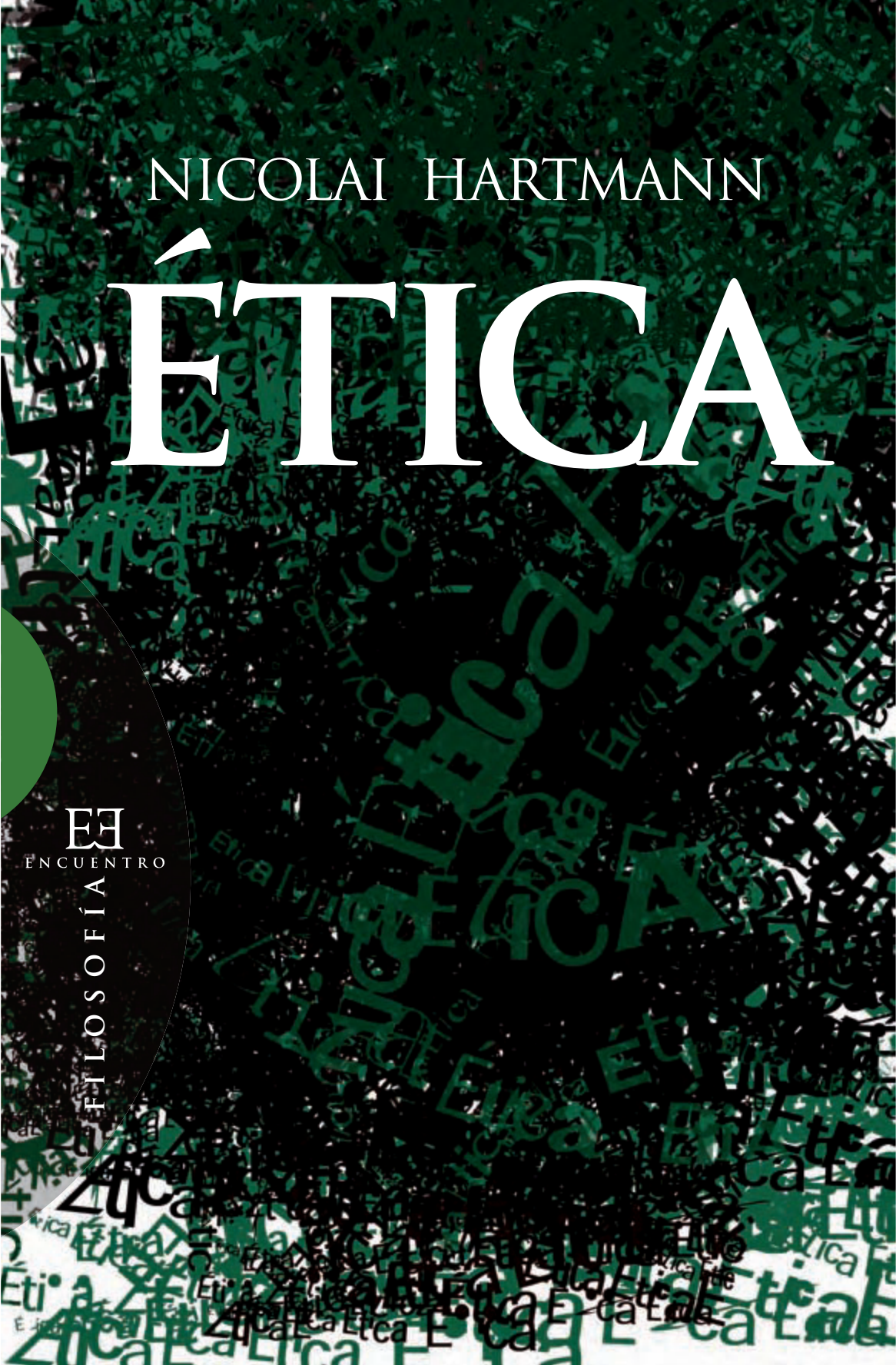
NICOLAI HARTMANN

ÉTICA



ENCUENTRO

FILOSOFÍA

Ensayos
435

Filosofía
Serie dirigida por
Agustín Serrano de Haro

NICOLAI HARTMANN

Ética

Presentación y traducción de Javier Palacios

ENCUENTRO

Título original
Ethik
© 4. Aufl. 1962 Walter de Gruyter GmbH & Co., KG Berlín
All rights reserved
© 2011
Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

Índice

Presentación del traductor 25

Prólogo 37
Prólogo a la segunda edición 39
Prólogo a la tercera edición 42
Introducción 43
1. La primera pregunta básica 43
2. El Demiurgo en el hombre 45
3. El sentido de lo «práctico» en la filosofía 47
4. Plenitud de valor de lo real y participación en ella 49
5. La segunda pregunta básica 51
6. Contenido de valor de la persona y de la situación 54
7. Del pasar por alto 55
8. El hombre moderno 58

PRIMERA PARTE
La estructura del fenómeno ético
(Fenomenología de las costumbres)

Sección I: Ética contemplativa y normativa

Capítulo 1. La cuestión de la competencia de la filosofía práctica 60
a) Índole universal y pretensión de validez de los mandatos morales 60
b) Relativismo ético 62
c) Absolutismo ético 63

Capítulo 2. De la enseñabilidad de la virtud 64
a) La afirmación de Sócrates 64
b) El concepto cristiano de «pecado» 65
c) La ética de Schopenhauer de la teoría pura 66
d) El «Menón» de Platón y la solución de la aporía 68
Capítulo 3. El sentido legítimo de lo normativo 71
a) Lo indirectamente normativo 71
b) El campo de trabajo manifiesto y la idea de la ética 73
c) Ética y pedagogía 74
d) Apriorismo teorético y ético 75

Sección II: Pluralidad de las morales y unidad de la ética

Capítulo 4. Diversidad y unidad en la consciencia moral 77
a) Diversidad histórica de los mandatos morales 77
b) Moral vigente y ética pura 78
c) Ulteriores dimensiones de la diversidad 80
d) La unidad buscada y la investigación del valor 82
Capítulo 5. El saber sobre el bien y el mal 84
a) Mandatos, fines y valores 84
b) El mito del árbol del conocimiento 85
c) El descubrimiento de Nietzsche y el error del descubridor . . 86
Capítulo 6. Del camino para el descubrimiento del valor 88
a) Revolución del *ethos* y la estrechez de la consciencia del valor 88
b) El portador de ideas y la multitud 90
c) Ética retrospectiva y prospectiva 93
d) Investigación teorética e investigación de los principios éticos 95
e) Categorías y valores, leyes y mandatos 97
f) Realidad ética y el *factum* de la consciencia primaria del valor 99
g) Posibilidad de engaño y consciencia moral inauténtica 101
Capítulo 7. Los campos de orientación del fenómeno moral 103
a) La extensión de lo dado en la investigación del valor 103
b) Derecho y ética 105
c) Religión y mito 107
d) Psicología, pedagogía, política, historia, arte y configuración artística 109

Sección III: Caminos errados de la ética filosófica

Capítulo 8. Egoísmo y altruismo 111
a) La moral de la autoconservación y del afirmarse a sí mismo . 111
b) Sentido y contrasentido de la teoría del egoísmo 113
c) Metafísica del altruismo 114
d) Empatía y retroempatía 117
e) La relación básica del «yo» y el «tú». Conflicto y valor de ambas tendencias 118
Capítulo 9. Hedonismo y utilitarismo 121
a) Aristipo y Epicuro 121
b) La *Stoa* 122
c) Cristianismo y neoplatonismo 124
d) El eudemonismo social de la Edad Moderna 126
Capítulo 10. Crítica y sentido ético del eudemonismo 127
a) El límite natural del utilitarismo 127
b) Derechos y límites de la ética del resultado 129
c) La devolución de los valores sustraídos 130
d) El engaño sobre el valor en el eudemonismo social y su peligro 131
e) El valor de suyo de la *eudemonía* y su relación con los valores propiamente morales 132
f) Tendencia a la felicidad e idoneidad para la felicidad 135

Sección IV: La ética kantiana

Capítulo 11. El subjetivismo de la razón práctica 137
a) La doctrina de Kant del origen «subjetivo» del deber 137
b) Subjetivismo transcendental y libertad de la voluntad 140
c) La alternativa kantiana 142
d) El razonamiento erróneo en el apriorismo kantiano 143
Capítulo 12. La crítica de Scheler al formalismo 146
a) El sentido de lo «formal» en el imperativo categórico 146
b) El prejuicio histórico a favor de la forma 147
c) Formalismo y apriorismo 148
Capítulo 13. La crítica de Scheler al intelectualismo 150
a) Intelectualismo y apriorismo 150
b) La sensibilidad, el darse y la aposterioridad 151

c) Pensamiento, entendimiento y aprioridad 152
d) El apriorismo emocional del sentimiento del valor 154
e) La idea de la ética material del valor 157

Sección V: De la esencia de los valores éticos

Capítulo 14. Los valores como esencialidades 158
a) Sentido provisional de esencialidad 158
b) Bienes y valores de bienes 160
c) La relación de aprioridad y el carácter absoluto de los valores 163
d) Voluntad, fin y juicio de valor moral 166
e) Modelo e imitación 167
f) La configuración del ideal ético y la consciencia del valor ... 169
g) Imputación, responsabilidad y consciencia de culpa 171
h) Conciencia y *a priori* ético del valor 172
i) El concepto antiguo de virtud como concepto material del valor 174
Capítulo 15. Relatividad y carácter absoluto de los valores 176
a) Subjetividad y relatividad 176
b) Relatividad de los bienes al sujeto y estructura relacional de la materia de valor 178
c) Carácter absoluto de los valores morales y relatividad de los valores de bienes dependientes 180
d) Relatividad material de los valores morales respecto a las personas como objetos 182
e) Relatividad material de los valores morales respecto a la persona como sujeto 183
f) El engranaje de las relatividades y el carácter absoluto que se encuentra detrás de los valores morales 184
Capítulo 16. Del ser en sí ideal de los valores 186
a) El ser en sí gnoseológico de los valores 186
b) Realidad ética y esfera éticamente ideal 188
c) Del ser en sí ideal en general 190
d) El ser en sí ético-ideal de los valores 192
e) Engaño sobre el valor y ceguera para el valor 194
f) El deambular de la mirada para el valor y los límites del conocimiento del valor 196

Capítulo 17. Los valores como principios 198
a) La relación de los valores con la realidad 198
b) Los valores como principios de la esfera ética ideal 200
c) Los valores como principios de la esfera ética actual 201
d) Los valores como principios de la esfera ética real 204
e) La metafísica teleológica de los valores y el fenómeno del valor ético 206

Sección VI: De la esencia del deber

Capítulo 18. La relación entre valor y deber 208
a) Deber ser ideal 208
b) Deber ser actual 210
c) Extensión de la tensión, grado de actualidad y dimensión ética del deber ser 212
d) Pluralidad de las dimensiones y diversidad de los valores ... 213
Capítulo 19. Posición del deber respecto al sujeto 214
a) El anclaje del deber ser en el ser real 214
b) El papel del sujeto en la metafísica del deber 216
c) Deber ser y deber hacer. Debilidad metafísica del principio y fortaleza del sujeto 218
d) Valor y fin, deber y querer 220
e) La apariencia de subjetividad en el deber y la determinación axiológica 221
f) Sujeto y persona 223
g) El estar condicionada la personeidad por el valor y el deber . 225
Capítulo 20. El deber y el nexo final 227
a) El análisis categorial de valor y deber 227
b) Determinación primaria y secundaria 229
c) El nexo final como vinculación triplemente estratificada 230
d) Determinación hacia delante y hacia atrás en el nexo final .. 232
e) Desdoblamiento e identidad del fin 233
f) Providencia y predestinación del hombre 235
Capítulo 21. Teleología de los valores y metafísica del hombre .. 237
a) Teleología natural y teleología del mundo 237
b) Antropomorfismo filosófico y primacía de la determinación axiológica 239

c) Aniquilación del hombre e inversión de la ley categorial básica 240
d) Ética y ontología, hombre y naturaleza 243
e) La teleología del hombre y el «azar» 245

Sección VII: Perspectivas metafísicas

Capítulo 22. Interacción teleológica 247
a) Entrelazamiento causal-final de las series 247
b) Comunidad homofinal y heterofinal 248
c) Contradicciones de los fines y conflictos de valor 249
Capítulo 23. La estructura modal del deber 251
a) El problema de la modalidad en la esencia de valor y deber 251
b) Necesidad ontológica y efectividad 253
c) La supresión del equilibrio entre posibilidad y necesidad en el deber ser actual 255
d) Modalidad del deber ser ideal y del ser en sí de los valores .. 256
e) Las aporías de la libre necesidad 258
f) Libertad, realización y posibilitación 261
Capítulo 24. Metafísica de la persona 263
a) Metafísica personalista 263
b) La doctrina de Scheler de la persona y el acto 265
c) Actos y personas como objetos 267
d) Personeidad y subjetividad. «Yo» y «tú» 268
e) Persona y mundo 272
Capítulo 25. El personalismo metafísico 276
a) Idea de mundo e idea de Dios 276
b) Persona concreta y persona colectiva 277
c) «Personas de orden más alto» y consciencia de orden más alto 279
d) Órdenes ascendentes de colectividad y órdenes descendentes de personeidad 282
e) Ética y teología 284

SEGUNDA PARTE
El reino de los valores éticos
(Axiología de las costumbres)

Sección I: Puntos de vista generales para la tabla del valor

Capítulo 26. De la posición de los valores morales en el reino de los valores 287
a) Investigación del valor y dominio del valor en la ética 287
b) Relación de fundamentación entre los valores morales y los valores de bienes 288
c) Diferencia con otras relaciones de fundamentación 290
d) El intento de Scheler de una fundamentación inversa 291
Capítulo 27. Fin de la acción y valor moral 293
a) El desconocimiento de los valores morales en la ética de fines 293
b) Los límites del deber hacer en el reino de los valores 295
c) El límite de la pretendibilidad de los valores morales 297
d) Relación entre pretendibilidad y realizabilidad 301
e) El límite de la realizabilidad de los valores morales 304
Capítulo 28. De la jerarquía de los valores 306
a) La aporía metodológica del principio ordenador 306
b) Consciencia del valor y consciencia de la jerarquía 308
c) Sentido axiológicamente irreductible de «más alto» y «más bajo» 309
d) Polidimensionalidad del reino del valor 311
e) Fortaleza de valor y altura de valor. Infracción y cumplimiento 313
Capítulo 29. La pregunta por los criterios de la altura de valor . 315
a) Los cinco rasgos distintivos en la jerarquía de Scheler 315
b) Valoración de estos rasgos distintivos 317
c) La teoría de Hildebrand de la «respuesta al valor» 318
d) Los predicados de valor de la *Ética Nicomaquea* 319
e) La teoría de Scheler de las leyes de la preferencia y el carácter absoluto de la jerarquía ideal 321
Capítulo 30. El problema del valor supremo 324
a) La exigencia de unidad del principio ético 324
b) La incognoscibilidad en contenido de «lo bueno» 326

c) Los tipos posibles de monismo en el pluralismo dado de los valores 328
d) El monismo de la ética en el pluralismo de los valores 330

Sección II: Las oposiciones más universales del valor

Capítulo 31. La antinómica de los valores 331
a) Oponibilidad positiva como peculiaridad de los valores más elementales 331
b) El conflicto moral y las antinomias del valor 332
c) El sistema dimensional de las oposiciones del valor como ideal «espacio del valor» 334
Capítulo 32. Oposiciones modales del valor 336
a) Antinomia del valor de necesidad y libertad 336
b) Antinomia del valor del ser y el no ser reales de los valores . 338
c) Formulaciones y modificaciones de esta antinomia 340
Capítulo 33. Oposiciones relacionales del valor 341
a) La antinomia del portador del valor 341
b) La antinomia del valor de actividad e inercia 343
c) Altura y anchura del tipo 345
d) Armonía y conflicto 346
e) Simplicidad y complejidad 349
Capítulo 34. Oposiciones cualitativo-cuantitativas del valor ... 351
a) Universalidad y unicidad 351
b) La síntesis del valor en el «tipo» 354
c) Relación categorial entre totalidad y universalidad, individualidad e individuo 356
d) La oposición del valor de totalidad e individuo 358
e) La antinomia en la oposición cuantitativa del valor 362
f) Los límites de la antinomia 364
g) Los elementos antinómicos generales en el reino del valor y en lo ónticamente real 366
h) El miembro axiológico intermedio. Comunidad más reducida y partido político 368
i) Humanidad y Pueblo 370

Sección III: Los valores básicos condicionantes en cuanto al contenido

Capítulo 35. Carácter universal del grupo de valores 372
a) Concreción y riqueza de contenido 372
b) Las series fragmentadas del valor y su relación con las antinomias 374
c) El segundo subgrupo complementario 375
Capítulo 36. Los fundamentos de valor inherentes al sujeto 377
a) El valor de la vida 377
b) El valor de la consciencia 379
c) El valor de la actividad 382
d) El valor del padecer 384
e) El valor de la fuerza 386
f) El valor de la libertad de la voluntad 388
g) El valor de la previsión 391
h) El valor de la actividad para un fin 395
Capítulo 37. Los valores de bienes 397
a) La posición de la tabla de los bienes en la tabla universal del valor de la ética 397
b) El valor básico universal del existir 399
c) El valor de la situación 400
d) El valor del poder 401
e) El valor de la felicidad 402
f) Clases más especiales de bienes 404
g) El límite del problema de la ética frente a la tabla de los bienes 405

Sección IV: Los valores morales básicos

Capítulo 38. De los valores morales en general 406
a) El estar referidos los valores morales a la libertad 406
b) Los valores morales básicos y los grupos subordinados 408
Capítulo 39. Lo bueno 410
a) Lo bueno como valor moral básico 410
b) Indefinibilidad e irracionalidad parcial de lo bueno 411
c) Las equivocidades de lo bueno 412
d) La distancia axiológica de lo bueno frente a los valores de acto condicionantes 412

e) La teleología de los disvalores y la idea de «Satanás» 414
f) Lo bueno como teleología de los valores 417
g) Intención del valor y valor de la intención en la teleología de los valores 419
h) El estar referido materialmente lo bueno a la jerarquía de los valores 421
i) Graduación del sentido para la altura de valor y el «orden del corazón» 425
j) El carácter universal en el deber ser de lo bueno 427
Capítulo 40. Lo noble 428
a) La relación de lo noble con lo bueno y de lo vulgar con lo malo 428
b) Relación de lo noble con el valor vital 429
c) La teleología de lo extraordinario 431
d) Selección del valor y selección de individuos (aristología) .. 432
e) Ascenso ético y la moral del grupo 434
f) Los rasgos morales distintivos del noble 436
g) Diferenciación y clasificación 438
Capítulo 41. La plenitud 439
a) Relación respecto a lo bueno y a lo noble. El pasar a segundo término la teleología 439
b) La síntesis del valor en el *ethos* de la plenitud 440
c) La amplitud anímica y su relación con lo malo 442
Capítulo 42. La pureza 444
a) Oposición a lo bueno y a la plenitud 444
b) Cristianismo y Antigüedad. La pureza como valor básico .. 445
c) La pureza como poder moral 446
d) Formas de aparición de la pureza 448
e) Posibilidad de pérdida e irrecuperabilidad 450
f) La dialéctica interna de pureza y plenitud 451
g) Pureza y libertad, fe y *ethos* 453

Sección V: Valores morales especiales (primer grupo)

Capítulo 43. De las virtudes en general 454
Capítulo 44. Justicia 456
a) Derecho, igualdad y el ser justo de la persona. 456

b) Hacer lo injusto y padecer lo injusto 457
c) La justicia como el más bajo y elemental valor de virtud 458
d) Legalidad y moralidad 459
e) Justicia y solidaridad 461
Capítulo 45. Sabiduría 464
a) Sentido ético de σοφία y *sapientia* 464
b) El ideal de vida socrático 466
c) Optimismo ético e idoneidad para la felicidad 467
Capítulo 46. Valentía 469
a) Intervención de la persona y riesgo moral 469
b) Coraje moral y alegría por la responsabilidad 471
Capítulo 47. Contención 472
a) Σωφροσύνη y ἐγκράτεια 472
b) Obediencia, sujeción, formación del carácter 474
Capítulo 48. Las virtudes aristotélicas 476
a) La teoría de la μεσότης 476
b) La σωφροσύνη a la luz de la μεσότης 479
c) Ἐλευθεριότης, πραότης, μεγαλοπρέπεια 480
d) Φιλοτιμία y μεγαλοψυχία 481
e) Νέμεσις 483
f) Αἰδως 484

Sección VI: Valores morales especiales (segundo grupo)

Capítulo 49. Amor al prójimo 486
a) Orientación hacia la persona ajena 486
b) Contenido positivo y espontaneidad creadora 487
c) Relación antinómica con la justicia 489
d) Resentimiento, amor inauténtico y compasión 490
e) Transcender emocional de la esfera del yo 492
f) Apriorismo y metafísica del amor al prójimo 494
g) Autonomía del valor moral en el amor al prójimo 495
Capítulo 50. Veracidad y sinceridad 497
a) Verdad y veracidad 497
b) Conflicto de valor de la veracidad y la llamada «mentira necesaria» 499

Capítulo 51. Fiabilidad y fidelidad 501
a) La capacidad para prometer 501
b) Identidad y carácter sustancial de la persona moral 502
c) El *ethos* de la fidelidad 503
Capítulo 52. Confianza y fe 505
a) Riesgo, coraje y fuerza anímica en la confianza 505
b) Fe ciega 507
c) Solidaridad y poder educativo de la fe 507
d) El momento de fe en la amistad 509
e) Optimismo vital y esperanza 510
Capítulo 53. Modestia, humildad, distancia 511
a) El *ethos* de la mirada de abajo a arriba 511
b) Humildad y orgullo 513
c) Salvaguardia de la distancia 514
Capítulo 54. Los valores del trato exterior 515
a) Carácter moral de los valores de las formas convencionales . 515
b) Las «costumbres existentes» 517
c) Las virtudes aristotélicas del trato 518

Sección VII: Valores morales especiales (tercer grupo)

Capítulo 55. Amor al más lejano 520
a) Los valores límite de la contemplación del valor ético 520
b) El estar vinculado de modo natural el tender a lo que se halla más próximo 521
c) El ἔρως platónico 523
d) Mirada humana a lo lejano y solidaridad histórica 524
e) Amor al prójimo y amor al más lejano 526
f) Amor al más lejano y justicia 529
g) La formación del ideal ético 530
h) Del contenido de los ideales prospectivos 533
i) El carácter de valor moral del amor al más lejano 535
Capítulo 56. La virtud de obsequiar 538
a) Los bienes espirituales y el hábito de la persona conforme a la esencia de esos bienes 538
b) Obsequiar y recibir. La virtud sin sacrificio 540
c) «Una virtud inútil» 541

d) Donación del sentido de la vida y antropodicea 544
Capítulo 57. Personalidad 545
a) Relación con la individualidad 545
b) Ser real y *ethos* ideal de la personalidad (carácter inteligible) 546
c) Universalidad subjetiva e individualidad objetiva 550
d) Universalidad objetiva e individualidad en el valor de personalidad 551
e) La ley de la preferencia del valor del *ethos* individual y su relación con la jerarquía universal de los valores 553
f) Altura de valor ética de la personalidad 556
g) Doble variabilidad de la altura de valor 557
h) Relación antinómica con los valores universales y la inversión del imperativo categórico 558
i) Personalidad auténtica e inauténtica 563
j) Cognoscibilidad y aprioridad de los valores de personalidad 565
Capítulo 58. Amor personal 568
a) El cumplimiento del sentido del ser personal 568
b) Vida peculiar y valor de suyo del amor 570
c) El valor de fuerza y de firmeza en el amor 572
d) Más allá de la felicidad y la infelicidad 575
e) Hondura anímica y honda vinculación 576
f) El valor de conocimiento en el amor 578

Sección VIII: La legalidad de la tabla del valor

Capítulo 59. La deficiencia de la imagen sistemática 581
a) Los límites de la visión de conjunto 581
b) Resultados para la jerarquía de los valores 582
c) Los tipos de legalidad en la tabla del valor 584
Capítulo 60. Relación de estratificación y relación de fundamentación 586
a) La ley dialéctica de la συμπλοκή 586
b) Implicación de los disvalores e implicación de los valores .. 588
c) La relación de estratificación y las leyes de la estratificación . 589
d) Los límites de la validez de las leyes de la estratificación en el reino del valor 591

e) Inclusión de la relación de fundamentación en la relación de estratificación 592
f) Relación de los valores éticos y de los estéticos 596
g) Consecuencias 598
Capítulo 61. Relación de oposición y síntesis del valor 599
a) Los cinco tipos de oposición axiológica 599
b) Reducción de la tabla de la oposición 601
c) Relación formal de los tipos de oposición axiológica y su referencia recíproca 602
d) La antitética de los disvalores y la teoría de la μεσότης 603
e) La μεσότης como síntesis del valor 605
f) La transferencia del principio de la síntesis a los más altos valores morales 609
g) La tiranía de los valores y sus límites en la síntesis del valor . 612
h) «Unidad de la virtud» y mirada al sistema ideal de los valores 616
i) El retroceder la antitética desde los valores a los disvalores .. 617
j) La cuestión de la autenticidad de las antinomias del valor ... 620
Capítulo 62. La relación de complementariedad 622
a) Cumplimiento recíproco del sentido de los valores 622
b) Extensión de la relación a los valores más bajos 623
c) Independencia de la relación de estratificación y de la de fundamentación 625
d) La referencia a la relación de oposición 628
e) La síntesis interpersonal del valor 629
Capítulo 63. Relación de altura de valor y de fortaleza de valor 632
a) Relación de altura y relación de estratificación 632
b) Altura de valor y síntesis del valor 633
c) La ley categorial básica y sus corolarios 634
d) La ley de la fortaleza de valor 637
e) El sentido del ser más fuerte en la esfera de los valores de bienes 640
f) Fortaleza y altura en la esfera de los valores morales 642
g) El doble rostro de la moral 644
h) La antinomia en la esencia de lo bueno 646
i) La idea de la síntesis de las dos tendencias de preferencia ... 647

Capítulo 64. Valor e indiferencia al valor 650
a) Diversa altitud de las escalas del valor y unidad de la indiferencia al valor 650
b) Relatividad de las alturas de valor y de las profundidades de disvalor a la indiferencia al valor 651
c) Lo absolutamente indiferente al valor y lo absolutamente valioso 654
d) Comienzo y fin del reino del valor 657

TERCERA PARTE
El problema de la libertad de la voluntad
(Metafísica de las costumbres)

Sección I: Cuestiones críticas previas

Capítulo 65. Enlace del problema 658
a) La instancia que toma posición en el hombre 658
b) El hombre como mediador entre el valor y la realidad 660
c) Independencia del estar referido por principio a la libertad respecto del decidir actual en el caso concreto 661
d) Los casos extremos como prueba mediante el ejemplo 664
e) La posición metodológica del problema de la libertad 665
Capítulo 66. Desarrollo histórico del problema de la libertad 666
a) Los antecedentes 666
b) Separación del problema ético de la libertad del problema religioso 669
c) La antinomia kantiana de la libertad 671
Capítulo 67. El error en la captación conceptual de la libertad 673
a) Las tres típicas fuentes de error en el tratamiento del problema 673
b) Libertad moral y jurídica. Ser capaz y estar permitido 675
c) Libertad de acción y libertad de la voluntad 676
d) La libertad «exterior» erróneamente entendida 677
e) La libertad «interior» (psicológica) erróneamente entendida . 679
f) El error básico de la libertad negativa de elección 682

Sección II: La antinomia causal

Capítulo 68. El sentido de la solución kantiana 684
a) El surgimiento del mundo inteligible en el fenómeno 684
b) El nexo causal y el plus de determinación 686
c) Disociación del pensamiento kantiano del idealismo transcendental 687
d) La dualidad de estratos del mundo. Nexo causal y ley moral 689
Capítulo 69. Determinismo e indeterminismo 691
a) Supresión radical de los errores conceptuales 691
b) El error del naturalismo y del psicologismo éticos 692
c) El error del indeterminismo 694
d) La problemática reivindicación de una imagen teleológica del mundo en la cuestión de la libertad 696
e) El error del determinismo final 697
Capítulo 70. Determinismo causal y determinismo final 700
a) Paradojas metafísicas 700
b) Regreso a las leyes de la determinación categorial 702
c) Dependencia ontológica del nexo final del nexo causal 704
d) Libertad categorial de la teleología sobre el nexo causal 705
e) Inversión de la ley categorial de la libertad en el monismo causal 707
f) Inversión de la ley categorial básica en el monismo final 708
g) Mecanicismo metafísico y panteísmo 710
Capítulo 71. Legalidad ontológica como base de la libertad 711
a) La apariencia de dualismo determinativo 711
b) Relación universal de estratificación ontológica de los tipos de determinación 713
c) La constante doble legalidad de la fortaleza y la libertad 716
d) Los niveles constantes de la libertad categorial y el caso especial de la libertad de la voluntad 720

Sección III: La antinomia del deber

Capítulo 72. Crítica de la doctrina kantiana de la libertad 721
a) Los límites del problema de la antinomia causal 721

b) El πρῶτον ψεῦδος de la «libertad transcendental» 723
c) Deber y querer. La segunda antinomia de la libertad 724
d) El problema kantiano de la libertad y el escolástico-religioso 727
Capítulo 73. Vías erróneas de demostración de la libertad de la voluntad 729
a) Sobre las denominadas «demostraciones» de la libertad de la voluntad 729
b) La libertad de Fichte detrás de la consciencia 730
c) La «aniquilación de la libertad» en el Fichte maduro 732
d) Libertad fenoménica y libertad absoluta en Schelling 734
e) La teoría de Leibniz del autodesarrollo absoluto de la mónada 737
f) La doctrina de Schopenhauer del carácter inteligible 739
Capítulo 74. El nuevo estado del problema 741
a) Consecuencias concernientes a la esencia de la libertad 741
b) Aporías de la libertad moral 742
c) La tercera antinomia de la libertad detrás de la segunda 744

Sección IV: La fuerza demostrativa de los fenómenos éticos

Capítulo 75. De la «demostración» de los objetos metafísicos ... 747
a) Indemostrabilidad de la libertad de la voluntad 747
b) Fenómenos y objetos metafísicos 749
c) Los tipos de demostración posibles 750
Capítulo 76. Juicio moral y consciencia de la autodeterminación 751
a) El argumento del juicio moral 751
b) La consciencia de la autodeterminación como universal fenómeno acompañante de la acción 753
c) La cosnciencia de la autodeterminación y la autodeterminación de la consciencia 754
d) El otro lado de la alternativa y la carga de la prueba del escepticismo 756
e) Importancia metafísica del fenómeno 759
Capítulo 77. Responsabilidad e imputación 760
a) La responsabilidad como hecho ético-real 760
b) La señal de la libertad personal al asumir la responsabilidad 761

c) Imputación, capacidad de imputación y reivindicación de imputación 763
d) La capacidad ética básica de la persona 766
e) Autoanulación categorial del escepticismo ético 767
f) Ser y apariencia de la libertad. Importancia metafísica del argumento 770
Capítulo 78. La consciencia de culpa 774
a) Sentimiento de culpa, conciencia, arrepentimiento y voluntad de culpa 774
b) La fuerza del argumento 776
c) Núcleo esencial ideal y real de la persona concreta 778
Capítulo 79. Grupos complementarios de hechos 779
Capítulo 80. Deber y querer 782
a) El hueco de la argumentación 782
b) El impacto de la no identidad entre deber y querer 783
c) El papel de las antinomias puras del valor y del conflicto empírico del valor 784
d) El papel de los valores de personalidad como base de la libertad 766
e) Autonomía real e ideal de la personalidad 789
f) Libertad bajo la ley y libertad sobre la ley 791
g) La antinomia de las autonomías 794

Sección V: Posibilidad ontológica de la libertad personal

Capítulo 81. Autonomía de la persona y determinación de los valores 798
a) La cuestión de la posibilidad de la libertad personal 798
b) La triple estratificación de los tipos de determinación 799
c) La aporía final de la libertad y su solución 801
Capítulo 82. Solución de la antinomia del deber 804
a) La contradicción interna en la voluntad libre en tanto que voluntad moral 804
b) Disolución de la contradicción. Descubrimiento de las equivocidades 805
c) La contradicción de los dos momentos en la esencia de la libertad moral 808

d) La relación de complementariedad tras la aparente contradicción 809
e) La reaparición de la libertad «negativa» en la antinomia del deber 811
f) El espacio de juego de la libertad «negativa» y su verdadera relación con la «positiva» 812
g) Recíproco estar condicionada la libertad positiva y la negativa en relación con los valores 815
h) Libertad bilateral en la autodeterminación de la persona ... 817
Capítulo 83. El resto problemático irresuelto 819
a) La aporía de la individualidad de la libertad moral 819
b) Relación positiva entre la autonomía universal e individual . 820
c) La pregunta por la esencia del determinante individual 821
d) La teleología de la persona como modo de determinación de la libertad positiva 824
e) La aporía ontológica de la libertad personal 825
f) Estructura categorial de la compleja relación de condición .. 827
g) Libertad moral y categorial 829
h) El límite del problema 831

Sección VI: Apéndice a la doctrina de la libertad

Capítulo 84. Debilidades aparentes y reales de la teoría 833
Capítulo 85. Libertad ética y religiosa 840

Presentación del traductor

En la corriente que traza la ética axiológica a lo largo del siglo XX, hay tres obras capitales: la *Ética* de Scheler, aparecida por vez primera en el 1913[1]; la de Hartmann, que vio la luz en 1926[2] y la de Dietrich von Hildebrand, en 1953[3]. De la primera y de la tercera, poseemos traducción al castellano; no así de la de Hartmann. Por tanto, el libro que ahora tiene en sus manos el lector viene a llenar un hueco llamativo en la literatura filosófica en lengua española.

La ética axiológica puede ser caracterizada como el esfuerzo por fundamentar los preceptos morales en el reino del valor. El reino del valor, concebido como un ámbito de la realidad transcendente al mundo que nos muestran nuestros sentidos, está constituido básicamente por las cualidades

---

[1] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* en «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», tomos I y II, Halle, Max Niemeyer, 1913 y 1916. Actualmente en Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bern und München/Francke Verlag- Bonn/Bouvier Verlag, 1954-1997, 15 vols, vol. 2. Traducción al castellano de Hilario Rodríguez Sanz, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético,* Madrid, Revista de Occidente, 1941 y 1942, 2 vols., edición y traducción revisada por Juan Miguel Palacios, Madrid, Caparrós, 2001.

[2] Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlín , Walter De Gruyter, 1926.

[3] Dietrich von Hildebrand, *Christian Ethics*, David Mckay, New York, 1953. Versión definitiva en Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke,* herausgegeben von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Verlag Josef Habbel/Regensburg-Verlag W. Kohlhammer/Stuttgart, 1971-1974, 10 vols, vol 2. Traducción al castellano de Juan José García Norro, *Ética*, ed. Encuentro, Madrid, 1983.

axiológicas que se nos ofrecen depositadas en los seres que forman parte del mundo sensible, así como por sus correspondientes esencias axiológicas y las conexiones aprióricas, universales y necesarias que se establecen entre ellas. Podemos verlo con un sencillo ejemplo. Abrimos una guía turística cualquiera de una ciudad castellana y leemos que el autor describe la torre de la catedral como «alta, enhiesta, berroqueña y elegante». De estos cuatro adjetivos, los tres primeros —*alta*, *enhiesta*, *berroqueña*— remiten a propiedades que forman parte efectiva de la constitución física de la torre: se refieren, por tanto, a propiedades naturales que la torre posee. Pero, ¿y el cuarto? ¿A qué alude el autor de la guía cuando, de la torre de la catedral, predica que es elegante?

Fracasan los intentos nominalistas de negar que los predicados de valor —como es el caso de *elegante*— sean términos que posean un referente objetivo y de reducirlos, en consecuencia, a esas exclamaciones e interjecciones que solemos emplear para exteriorizar las reacciones emocionales que suscitan en nosotros las percepciones de los objetos del mundo físico. Si nos atenemos a nuestra experiencia, hemos de reconocer que no es lo mismo exclamar cuando vemos la torre: «¡Ah!», que afirmar: «Esta torre es elegante». En el primer caso, estamos empleando el lenguaje en función expresiva; en el segundo, en función descriptiva. Y ocurre habitualmente que sólo tras contemplar la elegancia que muestra la torre experimentamos sentimientos tales que necesitamos de la interjección para darles rienda suelta.

Fracasan asimismo los intentos psicologistas de identificar el referente de los predicados de valor con el referente propio de los términos que nombran cualidades psíquicas. Si somos leales con nuestra experiencia, no podemos sostener que una proposición como «esta torre es elegante» se pueda equiparar con un enunciado como «la torre despierta en mí sentimientos de agrado». Con este último, estamos hablando de lo que ocurre en nuestra vida psíquica; con el primero, de lo que sucede fuera de nuestro psiquismo, en el mundo que nos rodea.

En definitiva, cuando el autor de la guía afirma de la torre de la catedral que es elegante se está refiriendo a un dato objetivo que aparece en el objeto mismo que mira; un dato objetivo que, sin embargo, es de índole distinta que la poseída por las cualidades naturales nombradas por los adjetivos *alta*, *enhiesta* y *berroqueña*. La torre, en efecto, es elegante, pero no lo es de la misma manera en que también es alta, enhiesta y berroqueña. Por eso podemos asegurar que la elegancia de la torre, siendo una propiedad

suya, no es una propiedad de tipo natural. Hemos de denominarla de otro modo: propiedad axiológica. Así, pues, en la torre catedralicia que nos ofrecen nuestros sentidos encontramos, junto a las propiedades naturales, propiedades axiológicas.

Y del mismo modo que, apoyándonos en la percepción de las cualidades naturales, podemos acceder, por medio del proceso de reducción fenomenológica e intuición eidética, a la captación de sus correspondientes esencias (de la visión del rojo, a la rojez), así también, partiendo del descubrimiento de las cualidades axiológicas, podemos llegar a la intuición de las respectivas esencias axiológicas (desde la contemplación de la elegancia que en concreto posee esa torre a la esencia del valor «elegancia»). Y una vez en contacto con las esencias axiológicas, estaremos en condiciones de tomar nota de sus conexiones y de las conexiones que haya entre ellas y las esencias teoréticas. Así, por ejemplo, tras intuir la esencia de la elegancia y de la justicia, podremos afirmar con evidencia, de manera universal y necesaria, que es preferible ser justo que ser elegante. Del estudio de este tipo de relaciones esenciales, se ocupará una disciplina especial: la axiología, en la que podremos distinguir una parte formal y otra material. La axiología formal estudiará esas verdades esenciales que se cumplen en todo valor por el mero hecho de ser un valor. Así será una ley axiológico-formal la que dice que todo valor posee un rango. La axiología material, a su vez, pondrá de manifiesto esas otras verdades esenciales que se cumplen en un valor por ser precisamente ese valor y pertenecer a esa especie y a ese género de valores. Así será una ley axiológico-material la que afirma que todos los valores morales presuponen la libertad de sus depositarios.

Y será precisamente este entramado de conexiones axiológicas formales y materiales conocidas de manera apriórica el que nos permitirá establecer las leyes morales, que, como tales, gozarán de estricta necesidad y absoluta universalidad, encontrando de este modo la ética su fundamentación en la axiología. Ésta fue al menos la tarea iniciada por Scheler en las primeras décadas del siglo pasado si dejamos a un lado los precedentes que cabe encontrar en la obra de Husserl[4] e, incluso, en la de Brentano[5].

[4] Véase Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914* (*Husserliana* XXVIII), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988.

[5] A este respecto, véase Juan Miguel Palacios, «Brentano en las inmediaciones del valor» en *Bondad Moral e Inteligencia Ética*, ed. Encuentro, Madrid, 2008.

Secheler descubrió el reino del valor e inició su exploración. Poco después Nicolai Hartmann y Dietrich von Hildebrand la continuaron, rectificando, cuando les pareció preciso, algunos de los caminos trazados en ese nuevo continente por su descubridor. Así Hartmann, por ejemplo, nos ofrecerá una concepción del conocimiento axiológico y de la naturaleza de las propiedades de valor distinta de la que cabe encontrar en Scheler —o al menos en la imagen que habitualmente tenemos de su pensamiento. Hartmann —como Scheler— considerará que el conocimiento axiológico es obra de determinados actos de nuestra vida emocional, aunque —frente a Scheler— subrayará el carácter enteramente apriórico del conocimiento del valor. A su juicio, no es de la experiencia sentimental de los bienes de donde extraemos el conocimiento de sus cualidades de valor y finalmente el de la esencia de estas últimas, sino, a la inversa, es preciso tener un previo acceso emocional a las esencias axiológicas —obtenido entonces al margen de los métodos fenomenológicos— para poder llegar a experimentar las cualidades axiológicas de los bienes, cualidades a las que, por otra parte, concibe como objetivas, pero también —a diferencia de Scheler— como no-independientes del acto de valorar del sujeto.

Nicolai Hartmann nació en 1882 en la ciudad báltica de Riga y, hasta su muerte, acontecida en 1950, pasó sus días entregado por entero al estudio y a la reflexión filosófica, pese a que le tocó vivir en el periodo más trágico de la historia de Alemania. En 1905 se trasladó a Margurgo para completar sus estudios de filosofía, que había iniciado en San Petersburgo. Como es sabido, la Universidad de esa ciudad alemana estaba dominada en esos momentos por el neokantismo y la figura intelectual de Hermann Cohen. Precisamente allí coincidió con nuestro José Ortega y Gasset, que también ampliaba sus estudios filosóficos en esa Universidad. Muchos años después, al escribir su célebre *Prólogo para Alemanes*, Ortega rememoraría aquellas tardes de Marburgo que ambos compartieron y esa buhardilla en la que Hartmann tocaba el violonchelo mientras hacían un alto en el estudio de la obra de Kant[6].

Como Ortega, Hartmann se alejaría pronto de las corrientes neokantianas, alejamiento al que no debió de ser ajeno la lectura de las

[6] Ortega y Gasset, *Prólogo para Alemanes,* parg. 1 en José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1946-1983, 12 vols, vol. VIII.

Investigaciones Lógicas de Husserl. Pero aunque Hartmann aceptó la existencia del ser ideal —al que acabaría concibiendo como la base estructural del ser real y del que gozaban, a su juicio, las verdades matemáticas y las lógicas así como las esencias y los valores—, no llegó nunca a formar parte del movimiento fenomenológico. Hartmann consideraba que el método fenomenológico recluía permanentemente al filósofo en el claustro de los fenómenos y le impedía acceder al ser en sí de lo real, salvo identificando ilegítimamente al fenómeno con el ser[7]. Y es que Hartmann, en su obra más célebre —los cinco volúmenes de su *Ontología*, publicados sucesivamente entre los años 1934 y 1950— defenderá un realismo filosóficamente fundado en el análisis del proceso de conocimiento y de los actos transcendentes emocionales

En efecto, Hartmann sostiene que el fenómeno del conocimiento —si queremos diferenciarlo de lo que sería un mero representar o un simple fantasear— sólo puede explicarse manteniendo que se trata de un acto que rebasa nuestra consciencia, sale de ella y se une con lo que existe en sí, independientemente de la consciencia, sea esto una cosa material o algo psíquico o espiritual. El conocimiento, a su juicio, ha de describirse como una relación que se establece entre un ente que es en sí lo que es y un sujeto cognoscente en el que dicho ente se obyecta, esto es, se convierte en objeto de conocimiento; de manera que el ente no agota su ser en ser objeto de conocimiento sino que posee un ser supra-objetivo, indiferente a su obyección en el sujeto. De no ser así —considera Hartmann— no se entendería que pudiera haber progreso en el proceso de conocimiento, pues el progreso en el conocimiento sólo es consecuencia —en su opinión— de la obyección en el sujeto de aspectos de lo existente que todavía no han sido obyectados o lo han sido insuficientemente. Y cabe pensar —añade Hartmann— no ya en un ente que no haya sido obyectado en el sujeto hasta ahora (un ente, por tanto, transobjetivo), sino en uno que sea inobyectable, que no pueda de ningún modo volverse objeto de conocimiento, esto es, que sea irracional. Ahora bien —puntualiza—, un ente

[7] Para conocer las objeciones que Hartmann hace a la fenomenología, véase Nicolai Hartmann, *Zur Grudlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter, Berlín, 1934, cap. 9 a, 10 c, 17 f, 36 e, 39 d, 42 c y 46 a, así como el parg. 11 de la Introducción. De esta obra, hay traducción española de José Gaos, *Ontología I. Fundamentos*, F.C.E., México, 1954.

así no será irracional en sí mismo; no podrá serlo, pues —afirma Hartmann— es de la esencia de todo ente poder llegar a ser objeto conocido. Pero un ente así será irracional «para nosotros», dada nuestra organización y conformación gnoseológicas[8].

A juicio de Hartmann, la transcendencia del conocimiento queda reforzada cuando no lo consideramos un acto aislado (tal y como afirma que hace la tradicional teoría del conocimiento, tan vulnerable por eso, a su parecer, al escepticismo), sino que lo insertamos en su medio natural: todo ese abigarrado entramado vital constituido por todos esos numerosísimos actos que denomina «actos emocionalmente transcendentes»; actos como la consciencia de resistencia, el padecer, el ser afectados, el sucumbir y muchos otros más que, pese a su carácter emocional, configuran, según su modo de ver, un testimonio a favor del ser en sí de lo real aún más fuerte que el proporcionado por el propio acto de conocer. La alteración que se produce en el sujeto cuando los vive —nos dice— solo puede explicarse por la acción en él del ser en sí de la realidad[9].

Así, pues, para Hartmann no puede negarse el ser en sí de lo real y la transcedencia del conocimiento. Es un hecho. Y lo que debe hacerse es explicar el hecho: cómo es posible que un sujeto aprehenda un ente que le es transcendente. He aquí un enigmático problema: un problema metafísico, el problema de la metafísica del conocimiento, como reza el título una de sus más conocidas obras[10].

Entre la aparición de sus *Rasgos Fundamentales de la Metafísica del Conocimiento* en 1921 y el primer volumen de su *Ontología*, *Fundamentos*, en 1934, Hartmann publica en 1926 —como ya se ha dicho— su *Ética*. Por eso cabe encontrar en esta obra de manera sintética muchas de las ideas que desarrolla en esos otros dos libros. Pero la *Ética* está dedicada básicamente a defender la existencia de una singular parcela

[8] Para el estudio del análisis que Hartmann realiza del acto de conocer, véase *Zur Grundlegung der Ontologie*, tercera parte, sección I.

[9] Para el estudio de los actos emocionalmente transcendentes, véase *Zur Grundlegung der Ontologie*, tercera parte, sección II.

[10] Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter, Berlín, 1921. Trad. española de J. Rovira Armengol *Rasgos Fundamentales de una Metafísica del Conocimiento*, Losada, Buenos Aires, 1957.

del ser —el ser en sí ideal— en la que se hallan los valores entendidos como esencias axiológicas, a estudiar la posición que en esa parcela del ser ocupan concretamente los valores morales, a clasificarlos y a analizarlos, así como a exponer las condiciones que requiere su realización en el mundo.

Ya en el Prólogo de la obra el propio Hartmann sitúa su *Ética* en el marco histórico de la filosofía moral. Frente a la ética filosófica del siglo XIX, interesada, a su juicio, fundamentalmente por el lado subjetivo de nuestra vida moral, su obra —asegura— presta atención al lado objetivo. En efecto, sin despreciar los problemas que suscitan los actos de la consciencia en los que se desarrolla nuestra experiencia moral, su investigación se centra en el estudio del contenido objetivo de esos actos, haciendo, por tanto, de la noción de valor el concepto ético básico. En este sentido, su ética es sencillamente ética material del valor o ética axiológica y sigue el camino emprendido por Scheler con la publicación de *El Formalismo en la Ética y la Ética Material del Valor*. Para Hartmann, Scheler es el pionero, la figura que nos indica el camino que debemos seguir en un nuevo continente, pero considera que sólo nos lo indica y no llega a recorrerlo plenamente, al menos no en lo que respecta a la exploración de los valores morales.

La ética material del valor, según Hartmann, consigue unificar dos líneas de pensamiento que parecían incompatibles entre sí: el apriorismo kantiano y las visiones nietzscheanas del universo del valor. A su juicio, Kant había visto perfectamente que el carácter absoluto que corresponde a las leyes morales exigía que su conocimiento fuera apriórico, pero, carente —afirma— de la «anchura de corazón» necesaria para contemplar toda la riqueza del reino del valor, había caído en el vacío formalismo con el fin de salvar dicho carácter absoluto. Nietzsche, por su parte —sostiene Hartmann—, tenía la mirada abierta para contemplar el mundo del valor en todo su esplendor, pero no pudo dejar de disolverlo en puro relativismo historicista. De manera que la ética del valor, evitando caer en el frío formalismo del primero y el marcado relativismo del segundo —nos dice Hartmann—, es capaz de dotar al carácter absoluto de la ley moral reconocido por Kant de una sólida base material encontrada en la contemplación del valor anticipada por Nietzsche. Y —en su opinión— aún consigue una unificación de mayor alcance: consigue fundir en una sola la ética antigua con la moderna, en la medida en que Hartmann cree haber

puesto de manifiesto en su obra que la ética del mundo antiguo —particularmente la de Aristóteles— no era más que ética material del valor no consciente de serlo[11]. No se puede encarecer más, por tanto, la importancia histórica de la ética axiológica.

Hartmann divide su *Ética* en tres grandes partes. En la primera, comienza caracterizando la ética como una disciplina normativa, apríorica y fundada en la intuición del valor; esto es, como una disciplina con capacidad para influir en la vida del hombre al saca a la luz de la consciencia esos principios morales absolutos de los que tenemos noticia previa, aunque no plenamente consciente, gracias a que poseemos un contacto sentimental primario con el reino del valor. Tras examinar las diferentes doctrinas de la ética antigua, poniendo de manifiesto que el hedonismo y el eudemonismo que dominan en las más de ellas sólo son un ropaje que recubre —incluso a los ojos de los propios autores— profundas intuiciones axiológicas, Hartmann, siguiendo a Scheler, critica la concepción kantiana de la ley moral, que, como en su universalidad y necesidad denuncia que no puede haber sido abstraída de la naturaleza, concluye que ha de estar forjada por el sujeto transcendental, poseer un carácter meramente formal y sólo ha de poder ser descubierta por nuestra razón. Para Hartmann, los prejuicios propios de la tradición filosófica en la que se formó, impidieron que Kant pudiera concebir la existencia de principios morales objetivos, materiales y fundados en la intuición emocional del valor. De ahí que dedique la sección central de esta parte —la sección V— a defender el ser en sí ideal y absoluto del valor, y a mostrar su aprioridad tanto en el orden del ser como del conocer. Porque Hartmann sostendrá que, para que haya bienes en el mundo real, ha de haber previamente valores en el mundo del ser en sí ideal; y que tenemos que conocer primero esos valores para poder después tener experiencia de los bienes y desarrollar el resto de nuestra vida moral. Finalmente destacará el singular papel que le corresponderá jugar al hombre en tanto que sujeto personal como medio gracias al cual los valores han de realizarse en el mundo que

[11] En el Prólogo a la segunda edición de *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Scheler, en respuesta a Hartmann, rechazará esta interpretación de la ética antigua. Para él ni Aristóteles ni ningún otro pensador de la Antigüedad llegó a poseer —ni siquiera inadvertidamente— la noción de valor.

nos rodea, esbozando así una antropología y una metafísica de la persona en clara oposición a las schelerianas.

La segunda parte está dedicada al estudio del reino del valor ético. Según Hartmann, este reino se compone de dos grandes grupos de valores: los propiamente morales y esos otros que, sin serlo, poseen algún tipo de relevancia moral. Los propiamente morales serán esos valores que sólo pueden ser realizados por un sujeto personal con ocasión de la persecución de valores por regla general de otro tipo: valores de bienes. Estos últimos formarán parte, a su vez, del grupo de los moralmente relevantes, integrado además, según Hartmann, por el conjunto de valores que inhieren en las cualidades constitutivas del sujeto personal como tal y, en un estrato más bajo, por el que denomina «grupo de las oposiciones del valor», que reúne valores elementalísimos y sin apenas contenido material, que, sin embargo, configuran, en la concepción de Hartmann, el entramado formal básico del reino del valor. Dentro de los valores propiamente morales, distinguirá cuatro valores basicos: lo moralmente bueno, lo noble, la plenitud y la pureza. Y además considerará que cabe establecer otros tres grandes grupos: los descubiertos por el pensamiento griego, los puestos de manifiestos por la sensibilidad cristiana y finalmente los que detectó la mirada de Nietzsche. Hartmann repasará uno tras otro todos los valores que cabe encontrar dentro de estos grupos, haciendo una glosa de cada uno de ellos en una prosa en la que a la profundidad filosófica se une en muchas ocasiones —como es el caso del análisis que dedica a la pureza— la calidad literaria, cosa llamativa en un pensador que siempre escribe de manera sobria y técnica.

Como los valores morales solo pueden realizarse en un sujeto personal y, por tanto, libre, la tercera parte de su obra está dedicada en exclusiva al estudio del problema de la libertad humana, planteado como la investigación de la posibilidad ontológica de la existencia en nosotros de una singular instancia que —requerida como condición por los más hondos fenómenos de nuestra vida moral— nos permita pronunciarnos a favor o en contra de un valor, introduciendo, de este modo, en el entramado causal que domina el mundo natural, determinantes de tipo axiológico, ajenos a dicho entramado. Y su planteamieto constituye un magnífico ejemplo del único modo admisible, a su juicio, de tratar una cuestión metafísica: a título de hipótesis asentada en los hechos y propuesta tras una discusión aporética del estado en el que se encuentra el debate filosófico del problema.

De las numerosas dificultades que ofrece la traducción de un texto tan extenso como éste, permítasenos explicar solamente dos de ellas.

Hartmann utiliza la palabra alemana *Wirklichkeit* en dos sentidos diferentes. Las más de las veces, para referirse con ella a la manera de ser de todo aquello que tiene en el tiempo su duración, su nacer y su perecer, sea una cosa material, una persona o el mundo en su conjunto. En este amplio sentido la traducimos como *realidad*. El ser real en este sentido es una manera de ser que se contrapone a la manera de ser del ser ideal. Pero hay parágrafos en los que se refiere con ella a sólo uno de los tres modos de ser que distingue dentro de la manera de ser de lo real. Los otros dos son la posibilidad y la necesidad. Sólo cuando indudablemente es empleada en este sentido estríctamente técnico, la traducimos —tal y como hizo José Gaos— como *efectividad*.

En nuestra traducción usamos dos grafías diferentes para un mismo vocablo: consciencia (con ese) y conciencia (sin ese). La primera traduce la palabra alemana *Bewussheit*, que alude a nuestra capacidad de tener fenómenos psíquicos y darnos cuenta de que los tenemos; la segunda, el término *Gewissen*, que se refiere a esa capacidad especial que tenemos los seres humanos —manifestada muchas vez en forma de voz interior— para saber qué debemos hacer. Es necesario hacerlo así, porque de emplear únicamente la grafía *conciencia* —la que habitualmente se usa en castellano— o de haber vertido el segundo término alemán como *conciencia moral*, habría parágrafos en este libro cuya inteligencia quedaría muy oscurecida.

No quisiera acabar esta presentación sin mencionar con gratitud al profesor Javier Olmo —que inicio esta traducción para dejarla después enteramente en mis manos— y a todos los demás compañeros del grupo *Axía* —organizado por los profesores Juan Miguel Palacios y Leonardo Rodríguez Duplá— , que han apoyado siempre este proyecto.

Javier Palacios

Nicolai Hartmann

Ética

Prólogo

La ética filosófica del siglo XIX —fiel a las tradiciones del interés moderno por todo lo subjetivo— se agota en el análisis de la consciencia moral y de sus actos. Preocuparse por el contenido objetivo de exigencias, mandatos y valores morales, le quedaba lejos. Solitario, ahí está Nietzsche —un amonestador— con su inaudita afirmación de que nosotros no sabemos aún qué es el bien y el mal. Apenas oída, incomprendida tanto por los adeptos precipitados como por los críticos prematuros, se pierde la más seria llamada a una nueva contemplación del valor. Hasta que se nos ha formado el órgano para oírla desde la lejanía que se ha convertido ya en histórica, han pasado décadas. Y despacio, luchando contra duras resistencias, se abre paso en nuestros días la consciencia de un nuevo estado del problema de la ética en el que por fin se trata otra vez del contenido, de lo sustancial del ser y no ser ético.

En las investigaciones siguientes, situando en el centro un análisis en contenido de los valores, he comenzado a hacer frente a la tradición que ha discurrido de modo fijo desde hace mucho tiempo por un callejón sin salida y a tener en cuenta la nueva situación creada. Lo hice creyendo que desde aquí se ofrecerá la posibilidad en lo venidero de encauzar de nuevo también los problemas del acto. Pues ciertamente estos problemas no han de descuidarse, pero —tal cual es ahora el estado del problema— sí dejarlos a un lado para recobrar entonces lo por otro lado descuidado y más urgente por el momento.

Así al menos entiendo yo el estado del problema. Y no soy el único. Habérnoslo hecho palpable es el mérito de Max Scheler. La idea de la

«ética material del valor» está muy lejos de agotarse con la crítica del «formalismo» kantiano. Propiamente es el cumplimiento de ese apriorismo ético que ya constituía en Kant la esencia de la cosa misma. En su fuerza para fundir orgánicamente lo aparentemente heterogéneo y antagónico, se reconocen evidencias pioneras. La ética material del valor, en la medida en que ha abierto las puertas del reino del valor, ha llevado a cabo de hecho la síntesis de dos clases de ideas básicas crecidas históricamente sobre suelos muy diferentes y formuladas en mutua oposición: la aprioridad kantiana de la ley moral y la diversidad del valor, contemplada por Nietzsche sólo desde lejos. Pues Nietzsche vio otra vez como el primero la rica abundancia del cosmos ético, pero se le derritió en el relativismo historicista; Kant, en cambio, tenía en la aprioridad de la ley moral el saber bien ponderado y depurado del carácter absoluto de las auténticas normas éticas; sólo le faltó la contemplación en contenido y la anchura de corazón que le hubieran dado entonces a este saber su pleno valor. La ética material del valor es la reunificación histórica de lo que se corresponde desde el comienzo según la cosa misma. En efecto, es, ante todo, el redescubrimiento de la correspondencia misma. Devuelve al apriorismo ético su rico contenido originario y auténtico; y a la consciencia del valor, la certeza del contenido invariable en medio de la relatividad de la valoración humana.

De este modo queda indicado el camino. Pero una cosa es indicarlo y otra seguirlo. Ni Scheler ni ningún otro lo ha seguido, al menos no en la propia ética —no de modo enteramente casual. Precisamente en este punto se pone de manifiesto que somos todavía muy novatos en el terreno del reino del valor; incluso que, con la nueva evidencia, que en principio nos llega como solución definitiva, estamos una vez más, en verdad, en el comienzo de un trabajo cuya magnitud aún medimos difícilmente.

Esta situación es profundamente característica del nuevo estado del problema. Es tanto más grave cuanto que ya se trata en ella precisamente de las explicaciones decisivas —por ejemplo, sobre el sentido y el contenido de lo moralmente bueno mismo. Y hoy, al volver la mirada hacia el esfuerzo de años, me resulta dudoso que dar un paso más en esta situación hubiera podido salir bien si no se hubiera encontrado ayuda en un lado inesperado: en el antiguo maestro de la investigación ética, Aristóteles. De todas las evidencias que me ha proporcionado el nuevo estado del problema, apenas ninguna me ha resultado más sorprendente y a la vez más convincente que ésta: que la ética de los antiguos era ya ética

material del valor muy desarrollada, no en cuanto al concepto o en cuanto a una tendencia consciente, pero sí en cuanto a la cosa misma y al proceder efectivo. Pues no importa si se puede justificar terminológicamente en ellos un concepto material del valor, sino si y cómo ellos han sabido captar y caracterizar los «bienes» y las «virtudes» en su diversa matización de valor. En esto, desde luego, la *Ética Nicomaquea* se manifiesta, en un examen atento, como una mina de primer rango. Muestra una maestría en la descripción del valor que, notoriamente, ya es resultado y punto culminante del pleno desarrollo de un método cultivado.

Que una nueva evidencia sistemática trae consigo también una nueva comprensión del bien histórico, es cosa bien sabida. Que el pensamiento scheleriano, sin proponérselo en lo más mínimo, pueda proyectar nueva luz sobre Aristóteles, es una sorprendente prueba con el ejemplo de la ética material del valor. Pero que la nueva ética material del valor desarrollada reciba, a su vez, del trabajo de Aristóteles, que se creía sobreexplotado, indicaciones y perspectivas —y debido precisamente a que nos enseña a comprender y a valorar correctamente este trabajo—, demuestra del modo más nítido que nos encontramos aquí con un engranaje insospechadamente profundo de viejas y nuevas conquistas intelectuales; y que en el giro de la ética ante el que estamos, se trata de una síntesis histórica de mayor calado que la síntesis de Kant y Nietzsche: de una síntesis de la ética antigua y moderna.

Pero esta síntesis sólo existe todavía en la idea. Llevarla a cabo es tarea de una época. A esta tarea está llamado quien la capta. Y la labor del individuo sólo puede ser un comienzo.

Marburgo, septiembre de 1925.

Prólogo a la segunda edición

Cuando hace diez años apareció este libro por primera vez, encontró una critica tan diversa que yo hubiera podido decir que, del edificio entero, no quedaba una piedra sobre otra. En un examen más atento, se mostraba que los críticos se contradecían entre sí. Para unos, la diversidad y el contraste de los valores era demasiado grande; para otros, la búsqueda de la posible unidad era ya demasiado arriesgada; para unos, la esencia del

hombre era concebida demasiado libre, activa y heroica; para otros, demasiado entregada al destino; los unos encontraban muy demolida la vieja y fiable metafísica; los otros, mantenido en pie aún muchísimo de ella; filósofos prácticos de grave disposición rechazaban cualquier admisión de lo históricamente diverso en la moral; especialistas en las ciencias del espíritu, historicistamente predispuestos, censuraban los límites trazados a la relatividad histórica y el sentido supratemporal del ser valioso en general.

No puede ser la tarea de la ética filosófica satisfacer todos los deseos personales. Tiene que tratar de seguir su camino, debatiendo sus problemas tal y como se encuentran en ese momento. Cuando, con objeto de la nueva edición, examiné otra vez toda esta polémica de entonces, me llamó la atención que la mayoría de los reproches ya encontraban su contestación en el libro que criticaban; sólo que esta contestación no siempre se hallaba en el lugar que era tomado como base de la objeción. Por tanto, ciertos errores provenían en este caso simplemente de la unilateral selección del lector. En una materia tan amplia no se puede evitar que capítulos aislados ofrezcan una imagen parcial; sólo puede experimentar lo aislado su reducción, el conjunto su equilibrio, en el contexto.

Me vi continuamente reforzado en este parecer por la oposición contradictoria entre las objeciones planteadas. Como en una discusión bien ordenada, siempre respondía una a la otra. Se descubrían mutuamente su parcialidad y me dispensaban del esfuerzo de corregir. De este modo, se reflejaba fidedignamente la imagen de unidad del campo problemático entero si es que es verdaderamente antinómico en algún respecto; y el resultado fue que las piedras del conjunto del edificio han quedado incólumes una sobre otra.

No se me censurará que, tras estas experiencias, haya abandonado nuevamente mi primera intención de adentrarme en las objeciones de más peso. Esto ha tenido como consecuencia que haya podido prescindir absolutamente de una reelaboración de la obra. No se trata en ética, por supuesto, de preguntas que cambien de hoy a mañana.

No es que no tuviera nada nuevo que decir en ética. Se me han acumulado algunas cosas que gustosamente hubiera introducido en una nueva edición. Hubiera podido completar los análisis de la esencia-persona y de los actos éticos —disposición interior, conducta, volición, acción; el *ethos* de la comunidad tendría que experimentar un tratamiento unitario; el análisis del valor precisaría de alguna ampliación. Algo parecido vale

para la relatividad histórica de la «valoración» y su relación con los valores mismos; y detrás permanecía, además, la pregunta por el modo de ser de los valores. Por cierto, creía haber puesto en claro la última pregunta en los correspondientes capítulos del libro (especialmente en el cap. XVI), pero después he tenido que constatar que precisamente en este punto se denunciaba contradicción más que en otro cualquiera —no, ciertamente, por los lectores imparciales, pero sí por aquellos que traían consigo un delimitado concepto del valor y cuyos tácitos presupuestos introducían en mis formulaciones.

No hubiera sido posible llevar a cabo un programa semejante sin una ampliación esencial del libro, voluminoso de todos modos. Como mi interés primordial tenía que estar dirigido ahora a abaratar en lo posible la nueva edición y la editorial me complacía de modo generoso en esta aspiración, me parecía obligado renunciar a la satisfacción de tales deseos.

Creí poder hacerlo tanto más cuanto que, en la década que ha transcurrido desde la primera edición, han aparecido dos obras sistemáticas mías que tienen en cuenta de todos modos la necesidad de complemento de la ética: *El Problema del Ser Espiritual* (1933) y *Fundamentación de la Ontología* (1935). Ciertamente que estos trabajos no hacen ninguna contribución al análisis del valor. En cambio, el primero, en su parte I, recoge en detalle la problemática de los actos morales y de la persona; igualmente, en su parte II, se introduce la ética de la comunidad en el ámbito del problema del «espíritu objetivo» y, por tanto, lo asienta en terreno apropiado. Al mismo tiempo, desde aquí se proyecta nueva luz sobre la muy invocada relatividad histórica de la valoración; la transformación del «valer» es una transformación del espíritu que vive históricamente y, de este modo, determina en cada época lo que llega a ser actual en la situación históricamente dada. Desde aquí se podría llegar a comprender de modo nuevo por qué el «valer» de los valores en una determinada época no es idéntico a su ser.

En lo concerniente a esto último, creo, sin embargo, haber expresado lo decisivo en la parte IV de la *Fundamentación*, que en general trata del «ser ideal» y por eso incluye el modo de ser de los valores en un contexto problemático más amplio. A los que en su día se han escandalizado del concepto de «ser en sí ideal», quisiera remitirles a esta investigación, que no se puede disociar de la totalidad del problema del ser. Creo tener que mantener también hoy este concepto; por eso tampoco lo he sustituido

por uno más débil, aunque sé perfectamente que con ello habría podido complacer al tradicional hábito del pensar. En asuntos científicos es mejor que cubrir con compromisos la oposición existente y abandonar la cosa misma a la ambigüedad, nombrar con nombres acertados lo inevitablemente nuevo y lo desacostumbrado; y exigir readaptación.

Por tanto, lo más urgente podría estar atendido hoy mejor que hace diez años sin ampliación de la *Ética*. De este modo, los nuevos grupos de problemas que han surgido desde ese tiempo han de esperar a otra ocasión y los viejos toman su camino por el mundo en la forma antigua. No dudo de que provocarán las mismas protestas también ahora. El tiempo enseñará si también por segunda vez se reflejará en ellas la más alta justicia de un equilibrio no buscado.

Berlín, mayo de 1935.

Prólogo a la tercera edición

También hoy, tras largos 14 años —y casi un cuarto de siglo desde la primera aparición de este libro—, el estado de la ética en Alemania aún es el mismo. No desconozco que Otto F. Bollnow, Hans Reiner y algunos otros han continuado con lo esencial de los problemas del valor. Estas contribuciones, sin embargo, no atañen a los puntos principales. Y aún es así que las cosas que desde el principio me eran las más importantes —la investigación de la legalidad de la tabla del valor (cap. 59-64) y de la segunda antinomia de la libertad (cap. 74-83)— han permanecido sin aparente toma de posición por parte de los llamados a ello. Son, claro está, las preguntas más difíciles las que se concentran en estas partidas. Pero son los viejos problemas fundamentales de la ética. Y no veo la posibilidad de penetrar en ellos más allá sin la activa colaboración de los contemporáneos.

En tales circunstancias, permito que la obra aparezca inalterada por tercera vez, cuanto más que la agitación de la última década no era favorable para una reelaboración.

Gotinga, junio de 1949.
Nicolai Hartmann

Introducción

1. La primera pregunta básica

La tradición del pensamiento moderno pone a la filosofía, en el umbral de su trabajo, ante tres preguntas actuales: ¿Qué podemos saber?, ¿qué debemos hacer? y ¿qué nos cabe esperar? La segunda de ellas se considera como la pregunta ética básica. Es esa forma del preguntar humano en general que proporciona a la ética el carácter de filosofía «práctica»; una forma de preguntar que pide más que una captación meramente cognoscitiva de lo real y menos, desde luego, que aquello que, en último término, buscan el anhelar y el esperar humanos. Con independencia de toda garantía en el logro, con independencia tanto del saber de lo limitado y palpable como del creer sobre lo más lejano, lo más remoto y lo absoluto, esta forma de preguntar se pone en medio entre las duras realidades de la vida y los ideales flotantes de la contemplación visionaria, no dirigida ella misma a nada real como tal y, sin embargo, cercana a la realidad como ninguna teoría y ningún anhelo, siempre asentada en lo real y preguntando desde su darse; y siempre ante los ojos la realidad de aquello que no es real en lo dado.

Esta forma de preguntar acrece desde todo lo más cercano, desde el flujo de la sencilla vida diaria —no menos que desde las grandes y decisivas preguntas vitales ante las que el individuo se ve puesto de vez en cuando. Estas últimas preguntas, por la dificultad de sus pros y contras que están por resolver de una vez para siempre, son las que arrancan al individuo del semiconsciente dejar correr las cosas y lo llevan a un cálculo de su vida, hacia una perspectiva de ineludible e inmensa responsabilidad. Pero en verdad no sucede de manera distinta con las pequeñas. Pues el

estado de cosas ante el que estamos puestos muestra el mismo rostro tanto en lo pequeño como en lo grande: nos fuerza a la decisión y a la acción; y ante este tener que decidir no hay ninguna escapatoria; pero el estado de cosas no nos dice cómo debemos decidir, qué debemos hacer, qué consecuencias debemos querer y traer.

A cada momento nos encontramos ante la pregunta «qué debemos hacer». Cada nueva situación nos la plantea otra vez. Tenemos que contestarla de nuevo inevitablemente a cada paso en la vida y sin que ningún poder nos pueda eximir de ello, nos pueda pasar por alto esa necesidad. Y nuestro hacer, nuestra conducta efectiva, es la respuesta siempre nueva a la siempre nueva pregunta. Pues la acción ya contiene siempre la decisión tomada. Y cuando no nos fue consciente, podemos reconocerla posteriormente en nuestro hacer, quizás para arrepentirnos de ella. Pues no depende ni de la pregunta ni de la situación el que acertemos con lo recto en estos pros y contras, no hay ninguna necesidad de ello, ninguna guía por mano ajena. En este punto cada uno está remitido a sí mismo, cada uno toma la decisión solo y por sí. Y si yerra, carga después solo con la responsabilidad y la culpa.

¿Y quién llega a ver el alcance de su obrar? ¿Quién conoce la cadena de consecuencias y mide la magnitud de su responsabilidad?

La acción, una vez que ha tenido lugar, forma parte de la realidad y ya no se puede conseguir que no haya tenido lugar. Lo que fue erróneo es irremediablemente erróneo; es irreparable en sentido estricto. La situación es única; no se repite; es individual, como todo lo real. Y también es irrevocable; está entrelazada, como miembro, en las conexiones del acontecer del mundo. Lo mismo vale de la acción cuando ha tenido lugar. Sus efectos trazan círculos cada vez más amplios, su modo de ser es fecundo. Una vez entretejida en la existencia, perdura, no se extingue —aunque el oleaje que parte de ella se rompa de modo diverso, se debilite, se nivele en la corriente más grande del curso del mundo—; es inmortal como todo lo real.

Por no real y acausal que pueda ser su origen, una vez puesta en la existencia, la acción obedece a una ley diferente, a la ley de la realidad y de la producción de efectos. Esta ley da a la acción una vida propia, una fuerza para formar o destruir vida y ser, frente a la que son impotentes el arrepentimiento y la desesperación. La acción sobrepasa al autor, lo sella, lo juzga sin piedad.

No vemos la cadena de las consecuencias en cada conducta humana. Pero cada conducta tiene consecuencias y siempre existe la posibilidad de que sean graves, a menudo más graves cuando menos pensamos en ellas. Y lo que vale en la pequeñez de la conducta del individuo, agrandado vale en la amplitud de la conducta de una comunidad, de una generación, de una época. El futuro del linaje quizás dependa de lo que hoy comprendamos, concibamos, resolvamos y hagamos. Siempre cosecha el tiempo venidero lo que siembra el presente, como éste ha cosechado la simiente del pasado. Y esto vale en sentido eminente cuando lo antiguo está pasado y lo nuevo, lo inensayado, quiere configurarse, cuando fuerzas jóvenes salen a la luz, cuando oscuros poderes desconocidos se agitan. Aquí es cuando también la modesta participación del individuo en la iniciativa del conjunto puede hallarse bajo la carga de una insospechada responsabilidad de siglos.

Aquí llega a ser tangible la seriedad de la pregunta: «¿Qué debemos hacer?». Se ha olvidado demasiado fácilmente el sentido actual de esta pregunta básica con las ruidosas cuestiones de cada día —como si no estuvieran éstas arraigadas en aquélla y únicamente pudieran ser contestadas desde ella. No es, claro está, que la ética filosófica deba tener voz inmediatamente en todas partes. Su asunto no es el programa actual, ni la unilateralidad de la toma de partido. Al revés, precisamente la posición distante por principio frente a lo dado, a lo de hoy, a lo discutido, la hace libre y le da competencia para enseñar algo en este punto.

2. El Demiurgo en el hombre

La ética no enseña directamente qué debe ocurrir aquí y ahora, en el estado de cosas dado, sino en términos generales cómo está constituido lo que debe ocurrir. Quizás sea mucho y diverso lo que en general deba ocurrir. Sin embargo, no puede ocurrir en cada estado de cosas todo lo que en general deba ocurrir. Conserva aquí el momento, con sus requerimientos, un margen en el seno de lo que enseña la reflexión ética. La ética procura una base universal desde la que se ve objetivamente lo actual, como a vista de pájaro. Ante ella, la tarea del individuo y la de la época son igualmente particulares. Mantiene la misma distancia frente a ambas; significa para las dos la elevación sobre el caso particular, la liberación de influencias externas, de la sugestión, de la falsificación, del fanatismo. La ética no se conduce en este punto de forma distinta a toda la filosofía: no enseña juicios definitivos sino a «juzgar».

La ética toma en este sentido la pregunta: «¿Qué debemos hace?r». No determina, no describe, no define el auténtico «qué» del deber, pero sí da los criterios por los cuales se puede reconocerlo. Este es el fundamento interno de por qué se encuentra muy por encima de toda disputa sobre orientaciones particulares, intereses y partidos. Sus perspectivas se comportan respecto de las de la vida diaria, pública y privada, como las de la astronomía respecto de la visión terrestre de las cosas. No obstante, los puntos de vista de estas orientaciones particulares tienen su justificación únicamente en ella. La distancia no es separación o disociación, no es una pérdida del caso particular, sino sólo perspectiva, visión panorámica, visión de conjunto; y —en la idea— la tendencia a la unidad, a la totalidad, a la integridad.

El carácter de la «filosofía práctica» pierde en este punto toda imposición. La filosofía práctica no se mezcla en los conflictos de la vida, no da prescripciones que estuvieran acuñadas para ellos, no es ningún código de mandatos y prohibiciones como el Derecho. Precisamente se dirige a lo creativo en el hombre, reta a ver de nuevo en cada nuevo caso —en cierto modo, a adivinar— lo que aquí y ahora debe ocurrir. La ética filosófica no es casuística y nunca debe llegar a serlo: sofocaría en el hombre, de ese modo, precisamente lo que debe despertar y educar, lo creativo, lo espontáneo, el contacto vivo e íntimo del hombre con lo que debe ser, con lo valioso en sí. Esto no es una renuncia a la elevada tarea de lo «práctico». Precisamente sólo así puede ser práctica la ética: sacando, cuidando y haciendo que madure lo práctico del hombre —esto es, lo activo y lo espiritualmente fecundo en él. Su objetivo no es el tutelaje y la sujeción del hombre bajo un esquema, sino su elevación a la plena mayoría de edad y capacidad de responsabilidad. Sólo la emancipación del hombre es su verdadera humanización. Y sólo la reflexión ética lo puede emancipar.

La ética es, en este sentido, filosofía práctica. No es una conformación de la vida humana por encima del hombre, sino precisamente su instrucción para la propia y libre conformación de su vida. La ética es un saber del bien y del mal, saber que equipara al hombre con la divinidad; es su fuerza y atribución para tener voz en el acontecer del mundo, para cooperar en el taller de la realidad. Es su educación para su vocación mundana; es el requerimiento al hombre para ser co-configurador del Demiurgo, co-creador del mundo.

Pues la creación del mundo no está acabada mientras el hombre no cumpla en el mundo su vocación creadora. Pero el hombre se ha dispensado de cumplirla. Pues no está preparado, no se encuentra a la altura de su humanidad. Antes se tiene que colmar a sí mismo en ella. La creación, que le obliga en el mundo, se resuelve en su autocreación, en el cumplimiento de su *ethos*.

En el *ethos* del hombre hay ambas cosas: lo caótico y lo demiúrgico. En lo caótico radican sus posibilidades, pero también sus riesgos; en lo demiúrgico, su vocación. Cumplirla es ser hombre.

La ética se dirige, en el hombre, al Demiurgo. He aquí al pensamiento humano a la búsqueda y exploración del sentido de la vida. Precisamente así es práctico. Así conforma la vida a su modo. No es la ética filosofía primera y fundamental. Su saber no es ni saber primero ni saber más cierto. Pero la ética, en otro sentido, es algo primero en la filosofía: su primera y más íntima demanda, su competencia más responsable, su μέγιστον μάθημα. Su *pathos* es un *pathos* no buscado, íntimamente condicionado. Su ámbito es eternamente esotérico —comparado con el del entendimiento y el de los conceptos acuñados—, un *adyton* natural de la sabiduría, en el que aún el más sabio refrena el paso respetuosamente. Y no obstante, la ética es lo más cercano y lo más tangible, lo dado y lo común a todos. Es el interés filosófico primero y más actual en el hombre; sólo por este interés se distingue históricamente al mitólogo y al filósofo. Es el origen y el más íntimo resorte del pensar filosófico, quizás incluso de todo el pensamiento humano en general. Y precisamente es porque ella vive en lo supratemporal, por lo que vive en lo futuro, la mirada dirigida siempre a lo lejano, a lo no real, y por lo que incluso mira lo presente bajo el aspecto de lo venidero.

3. El sentido de lo «práctico» en la filosofía

Es más difícil contestar a qué debemos hacer que a qué podemos saber. Frente al saber, está su objeto, firme, inmutable, siendo en sí. El pensamiento sobre él puede recurrir a una experiencia de él. Lo que no existe ante los datos de la experiencia es falso. Sin embargo, lo que debemos hacer aún no está hecho, no es real, carece de un ser en sí previamente dado. Sólo por medio del hacer puede lograr un ser en sí semejante. Pero precisamente se pregunta por el «qué» de este hacer; por cierto, sólo para organizar después el hacer.

En este caso falta el firme enfrente, el estar presente. El pensamiento debe anticiparlo antes de que esté ahí. Le falta al pensamiento el correlato de la experiencia. El pensamiento sólo se pone a sí mismo. Lo que aquí pueda llegarse a conocer tiene que llegarse a ver necesariamente *a priori*. La autonomía de este apriorismo bien puede ser el orgullo de la consciencia moral. Pero en ella también estriba la dificultad de la tarea. ¿Qué credibilidad tiene el conocimiento ético si le falta todo criterio? ¿Es la nobleza del *ethos* humano un testimonio de evidencia tan seguro que no pueda ser impugnado ni una vez cuando dice dictatorialmente: Tú debes? ¿No está condenado a permanecer suspendido eternamente en lo hipotético? ¿No domina aquí la división, la relatividad, la subjetividad, el ser distinto de caso a caso? ¿Lo que hoy debo hacer en determinadas circunstancias quizás no deba hacerlo mañana en otras y tal vez nunca más en la vida ?

Es claro que aquí se implanta de nuevo el falso campo visual de la casuística, la posición cercana al individuo y a lo dado. De todos modos no puede decidirse la cuestión con la distancia respecto de lo actual. ¿Quién se atrevería a decir dónde está el límite de la legítima pregunta por el «qué» del deber? El interés práctico se asienta siempre en lo actual y continuamente amenaza con acortar las perspectivas más amplias. Sucede así que el objeto de la ética, a pesar de su admitida universalidad y dignidad, está sujeto a la vez a las más graves dudas.

En este sentido, la ética es asimismo el campo más discutido de la filosofía. ¿Hay, pues, una unidad en la moral? ¿No es el *ethos* mismo variable según los pueblos y las épocas? ¿Y ha de pensarse que la esencia de lo bueno mismo se transforma según lo respectivamente actual? ¿No significaría esto negar de nuevo esa autonomía del *ethos*, poner en cuestión el sentido auténtico del deber y de lo bueno?

De este modo, la ética nos pone ya desde el primer momento ante esta aporía básica: ¿Cómo han de obtenerse los principios éticos y cómo nos podemos cerciorar de ellos? Ninguna experiencia nos los puede enseñar, tienen que ser vistos en oposición a lo experienciable. Pero, de hecho, cuando los llegamos a ver en oposición a lo real y expuestos como exigencias, también los hallamos siempre transformables, removibles, mutables, impugnables e, incluso, en otras esferas de la vida moral, de hecho, transformados, removidos, mutados e impugnados. Por tanto, ¿en qué debe apoyarse la ética como ciencia?

Se corresponde con esto el singular sentido de lo «práctico» en la ética. Otros campos del conocimiento práctico saben siempre —proviniendo de otra parte ese saber— cuál es su objetivo en último término. En toda técnica, en toda higiene, en toda jurisprudencia, en toda pedagogía, ya están establecidos los fines, están presupuestos; sólo se pregunta por los medios y los caminos. La ética es práctica en un sentido diferente, casi se podría decir que en un sentido inverso. Debe mostrar por sí misma los fines por mor de los cuales todos los medios están ahí, esto es, los fines supremos, los absolutos, los que no pueden llegarse a entender a su vez como medio para algo diferente. Aunque pueda existir legítimamente junto a ella, dentro de ciertos límites, una ética de los medios, el énfasis recae, sin embargo, sobre los fines.

Por tanto, el sentido de lo práctico es, de hecho, inverso al de en otros campos. ¿Cómo se hallan fines puros, absolutamente irreductibles? Puesto que no se pueden obtener de nada real o bien sólo verificar, ¿qué camino cognoscitivo conduce a ellos? Esta es la aporía de la pregunta: «¿Qué debemos hacer?»... Es de una dificultad singular, propia sólo de la ética, constituye una parte de su esencia. Y por supuesto, es ineludible; está encomendada inevitablemente al hombre. Cada uno la tiene que resolver por sí mismo de algún modo; y si no con el pensamiento, seguro que con la acción. No se puede dar ningún paso en la vida sin, de hecho, resolverla de esta o esa manera. Es el requerimiento más alto ante el que el hombre está puesto. Su dificultad es el correlato necesario de la dignidad de la autonomía —de esa alta prerrogativa— que distingue al *ethos* del hombre. En ella se apoya el hombre mientras tiene aliento.

Este soberbio poder no le ha sido dado al hombre para un juego ocioso. Siempre es el hombre mismo lo que está en juego —incluido precisamente este su poder soberbio. Pues también puede perderlo, maljugarlo.

4. Plenitud de valor de lo real y participación en ella

Pero todo esto es solamente la mitad de la pregunta ética básica. La otra mitad es menos actual, menos llamativa e ineludible, pero, por eso mismo, más universal, más concerniente a la totalidad del hombre y de la vida humana. La primera pregunta sólo concernía, en el hombre, a su hacer; y en el mundo, sólo a lo que se encuentra en el ámbito de poder de su hacer. Por mucho que ese ámbito de poder sea el más urgente para el hombre —ese recorte del ser que le plantea un requerimiento, que le carga

con una responsabilidad, que se dirige a sus decisiones, a sus resoluciones, a su voluntad—, sólo es, desde luego, una muy pequeña parte del mundo.

La conducta íntima del hombre, su *ethos* como toma de posición, como aceptación y rechazo, como veneración y desprecio, amor y odio, presenta, sin embargo, un contorno incomparablemente más amplio. Claro es que sólo en una cierta proximidad al yo tiene esta toma de posición su más alta intensidad, empalidece al acrecentarse su radio, adquiere desde una cierta lejanía ya únicamente el carácter de una tonalidad sentimental suavemente oscilante, inadvertida en la mayoría de las veces. Pero nunca cesa del todo esta relación de tensión. Acompaña y apoya a la consciencia cognoscitiva hasta los límites de su capacidad de captación, como admiración, como interés y, en definitiva, como momento teorético de tensión del querer comprender. Una consciencia de objetos puramente cognoscitiva es, en definitiva, mera abstracción. En realidad, siempre va, junto a ella, como una corriente subterránea, la orientación práctica y, ocasionalmente, se abre paso, poderosa, y estorba a la claridad de la contemplación.

No se trata en este caso de un producir efectos hacia afuera, de decisiones de consecuencias graves. Aquí no manda ningún deber. No obstante, también hay algo muy actual y lleno de responsabilidad en la mera toma de posición íntima. Pues el propio ser del hombre no se encuentra indiferente a su extensión y fortaleza. Se amplía y crece con ella y con ella se reduce.

Quien, romo, pasa de largo junto al hombre y al destino humano; a quien no conmueve lo conmovedor; a quien no eleva lo sublime; el que está en la vida en vano, no participa de todo esto. A quien le falta el órgano para el sentido de las relaciones vitales, para lo inagotablemente lleno de significación de personas y situaciones, relaciones y acontecimientos, le sigue careciendo el mundo de sentido y la vida de significación. El vacío externo y la monotonía de su vida es el reflejo de su vacío interior, de su ceguera moral. Pues no carece de diversidad y plenitud el mundo real en el que se halla, la corriente de la vida humana que lo trae y lo lleva consigo. Su andar vacío en medio de la riqueza es su propio desconocimiento de la vida. De este modo, junto a la angosta actualidad del hacer y del deber, siempre existe para el ser moral del hombre un segundo requerimiento: participar de la plenitud, ser sensible para lo importante, estar abierto para todo lo lleno de sentido y de valor.

Esta exigencia es más íntima, más calmada, más silenciosa que la del deber hacer y la de la decisión de la voluntad. Y por supuesto que en el fondo está emparentada con ella; es la misma reclamación, eternamente nueva y viva, de una íntima decisión en pro o en contra. Reclama la misma toma de posición moral sobre la base de la misma autonomía interior, de los mismos principios éticos.

La ética filosófica ha desconocido esto con bastante frecuencia; se ha dejado deslumbrar por el empuje más actual y más elemental de la otra exigencia y, desfigurada por esta parcialidad, ha repercutido sobre el desarrollo del *ethos* humano. Toda ética pura del deber y de la obligación moral, toda moral puramente imperativista, comete este error —el error de pasar por alto la plenitud de la vida. Quien está fascinado por un rigorismo semejante bien puede preguntar carente de comprensión: ¿No se ha despachado ya de una vez lo valioso? ¿No es el valor moral, por su esencia, algo eternamente no existente, algo que eternamente debe ser? ¿Hay, acaso, valores realizados en el mundo? Quien pregunta de este modo no nota en absoluto qué desconocimiento de la vida, qué ingratitud y qué arrogancia le mantiene cautivo. ¡Como si lo real tuviera que ser necesariamente malo y de poco valor! ¡Como si la vida humana fuera por sí misma un juego absurdo y el mundo un valle de lágrimas; y como si todo lo existente únicamente le estuviera aguardando a él para obtener luz, sentido y valor nada más que por su voluntad y por su hacer!

La ética pura del deber es cegamiento moral; es ceguera para el valor de lo real. No es sorprendente que históricamente el pesimismo le pise los talones. Nadie soporta la vida en un mundo devaluado y desacralizado.

5. La segunda pregunta básica

Una vez que se ha comprendido que esos mismos valores, los únicos que pueden guiar nuestro querer y nuestro hacer, nos salen al encuentro en mil ocasiones, realizados en personas y situaciones, en relaciones y acontecimientos; que nos envuelven a cada hora, nos conducen y —mucho más allá de nuestra limitada capacidad de comprensión— llenan de luz y brillo nuestra existencia, se está inmediatamente ante la segunda pregunta ética básica: ¿A qué se dirige el tener abierto los ojos para tomar parte en ello? ¿Qué es valioso en la vida, en el mundo en general? Para ser hombre en el pleno sentido de la palabra, ¿de qué hay que apropiarse? ¿Qué hay que entender, apreciar? ¿De qué nos falta aún el sentido, el

órgano, de modo que lo tenemos que configurar, aguzar y educar en nosotros?

Esta pregunta no es menos importante y seria que la pregunta por el deber hacer. Es, desde luego, infinitamente más amplia en contenido, más rica, más comprensiva. En cierto sentido, hasta incluye a la pregunta por el deber hacer ¡Pues cómo voy a reconocer qué he de hacer mientras no sepa el valor y el disvalor en el seno de las situaciones, lo único cuya aparición ante mí formula un requerimiento a mi decidir, a mi querer y a mi hacer! ¿No daré palos de ciego? ¿No estaré expuesto a todos los errores? ¿No habré de destruir necesariamente con torpe mano algo valioso que quizás sea irrecuperable como todo lo real?

De este modo, se antepone la segunda pregunta a la primera. Se presenta como la objetivamente precedente, la condicionante.

Y así como se antepone su significación práctica actual, así también su ulterior significación metafísica. Por supuesto que el sentido del ser humano no está agotado en su orgullosa vocación de co-configurador y conformador del mundo. ¿De qué sirve el obrar si se extingue en la obra? ¿Dónde está el sentido de la misma creación si no lo contiene lo creado, si lo creado no está lleno de sentido para una comprensión del sentido? ¿No es sentido metafísico del hombre en el mismo mundo en que también causa efectos y crea que ese mundo esté lleno de sentido para él? Por supuesto que el mundo únicamente tiene en el hombre su consciencia, su ser para sí. Lo que el hombre es al mundo no puede serlo ningún otro de sus seres. Su pequeñez, su caducidad e impotencia cósmicas no impiden su magnitud metafísica y su superioridad sobre el ser de las configuraciones más bajas.

El hombre es el sujeto entre los objetos; es el cognoscente, el sabedor, el vivenciador, el que participa; es espejo del ser y del mundo; y, entendido de este modo, de hecho, el sentido del mundo. Esta perspectiva no es arbitraria, no es una imagen especulativa de la fantasía. Es la simple expresión de un fenómeno que se puede interpretar, pero no omitir: el fenómeno de la posición cósmica del hombre. No sabemos si aún hay un espejo del mundo distinto al que existe en esta nuestra consciencia humana. A este propósito, la fantasía dispone a su criterio de un espacio de juego; esto no cambia nada en la posición del hombre en el mundo. Esta posición nos es cierta, sabemos de ella; y nos basta para reconocer en ella el sentido metafísico del ser humano. Aunque también pueda ser el hombre

un espejo engañoso de lo real, es espejo y en él se refleja lo existente. Para él, lo existente tiene un sentido. Que también lo tuviera sin el hombre o que el mundo careciera de sentido sin consciencia, se sustrae a la apreciación humana.

Ahora bien, este sentido del ser hombre no se agota en la mera recogida de imágenes. La participación desinteresada, la orientación puramente teorética de la consciencia, tal y como se ha dicho, es abstracción. El hombre es, en primer término, práctico; sólo en segundo término es teorético. Su mirar es desde un principio toma de posición. Su participar en el ir y venir de los acontecimientos es toma de partido con el sentimiento, un estar interesado, contacto valorante. La sobriedad imparcial del pensamiento nada más que es un destilado secundario. Y en este punto todo depende de la fuerza, del alcance y de la orientación correcta del sentimiento del valor. El fenómeno habitual es la angostura del sentimiento del valor, la estrechez del corazón, la falta de contacto con el contorno captable de lo real. Para la mayoría, el límite de los más reducidos intereses de la vida, de la más actual referencia al yo dictada por los impulsos del momento, es, a la vez, el límite de su mundo moral. Su vida es una vida limitada, empequeñecida; una caricatura encogida de la humanidad.

No se necesita ya de las grandes perspectivas metafísicas para obtener la medida del bajo nivel moral de esta limitación. El embotamiento del sentimiento del valor lleva en la frente el sello de la miseria interior. Se venga inmediatamente del hombre. Le corresponde la pobreza moral, el vacío vital. Para el vacío vital, las tribulaciones de la existencia son una carga por la cual la vida no merece la pena. No de la sobreabundancia, sino del empobrecimiento de la vida viene el hastío de vivir.

¡Y en qué chirriante contradicción se halla el empobrecimiento respecto de la riqueza de la vida real, de la vida que está siempre aquí y nos envuelve con toda su plenitud! La tragedia del hombre es la del hambriento que está sentado ante una mesa cubierta y que no estira la mano porque no ve lo que está delante suyo. Pues el mundo real es inagotable en plenitud; la vida real está empapada de valor y es desbordante; y cuando la captamos, hay pleno prodigio y esplendor.

Estas afirmaciones, claro es, no se pueden «demostrar». Como no se puede demostrar a nadie que hay lo que es incapaz de ver. Y desde luego tiene que seguir siendo cuestionable si en este punto uno puede abrir los ojos a otro —si incluso la ética como ciencia lo puede. Sin embargo, en

general, es perfectamente posible un aprender a ver, un despertar de la toma de contacto, una configuración y educación del órgano para el valor. Hay guía moral, una introducción en la plenitud de valor de la vida, un abrir los ojos a través del propio ver, un dar parte por la propia participación. Hay educación para lo humano como asimismo hay autoeducación para ello.

6. Contenido de valor de la persona y de la situación

La exigencia ante la que estamos ha de comenzar con la simple pregunta: ¿De qué vivimos descuidados? ¿Qué es lo que se nos escapa?

En este punto radica, de hecho, toda la dificultad. No se puede allanar con una sencilla indicación. Para cada contenido de valor tiene que despertarse propiamente el sentido para el valor. Los contenidos de valor se hallan por todas partes. En cada época los vemos muy cerca de nosotros y, sin embargo, por otra parte, no los vemos. Cada persona, cada peculiaridad humana, es pleno contenido de valor; es importante y única hasta en los más imponderables matices. Es un mundo en pequeño; y no sólo como peculiar estructura de ser, sino también como peculiar estructura de valor. No menos lo es todo lo que está realmente enfrente de las personas, toda situación, tal y como la ocasiona el contexto más amplio o más reducido de la vida: la situación es siempre un complejo de vínculos, tensiones y desligamientos que se cruzan; un entrecruzarse de disposiciones de ánimo, de pasiones, de silenciosos sentimientos de fondo y también de sonoros y chirriantes actos de toma de partido —todo enlazado entre sí de forma diversa y recíprocamente condicionado, aumentado y complicado reactivamente, entretejido de simpatías y antipatías desatadas y alzado al estrato más alto del *ethos*; todo vivido, a su vez, finalmente, como totalidad por la más clara o más oscura consciencia de situación del interesado, y contrapuesto, como imagen global subjetivamente deformada, a las concepciones asimismo gráficas de los co-interesados. Nunca se agota la situación ética en las personas, siempre es algo diferente, algo que radica más allá de ellas, aunque no existente sin ellas. También la situación es un cosmos por sí con un peculiar modo de ser y una peculiar legalidad, no menos determinante para la persona que ésta para ella. Y al ser peculiar le corresponde el valor peculiar. También las situaciones son algo individual, algo existente sólo una vez y que no se repite. Quien se ha encontrado

en una situación y no la ha captado, la ha perdido para él, la ha dejado escapar irrecuperablemente, la ha despilfarrado.

Ahora bien, vista de cerca, nuestra vida humana no consiste en nada más que en la cadena ininterrumpida de situaciones que vienen y van —desde las relaciones momentáneas más pasajeras y casuales hasta los lazos más sólidos, duraderos e íntimos, que encadenan hombre a hombre. La vida individual y comunitaria arraiga y se desarrolla en ellas. Son el suelo sobre el que los conflictos brotan y apremian a decisión. Son el contenido de la esperanza y el desengaño, del enaltecimiento y el sufrimiento, del sentimiento elevado y la impotencia.

Cuando el poeta nos pone plásticamente ante los ojos la situación humana, vemos fácilmente este contenido suyo de plenitud ética; de repente, sentimos de alguna manera su contenido de valor inmediatamente, aunque de modo oscuro y sin consciencia de la especialmente compleja estructura de valor. Entonces, sentimos grande lo grande y sublime lo sublime.

Sólo una cosa es distinta en la vida real que en el arte dramático: falta la mano maestra que guía, que sitúa insensiblemente en el primer plano lo importante, de modo que llegue a ser manifiesto también para el ojo vulgar. Pero la vida siempre es un drama. Y si pudiéramos ver siempre la situación en que nos hallamos tan plásticamente como el poeta ve la vida, se nos aparecería tan rica y colmada de valor como en su creación. La prueba de ello es el hecho de que, al mirar retrospectivamente nuestra vida transcurrida, los más elevados acentos de valor recaen precisamente sobre esos momentos que se nos representan con toda concreción y plenitud de situación —independientemente de si alcanzó o no nuestra consciencia del valor de entonces su contenido ético—, incluso a menudo en oposición a nuestro sentir inmaduro de entonces, y quizás con dolor secreto por lo escapado para siempre, que fue nuestro y no lo fue.

7. Del pasar por alto

El pasar por alto es un capítulo singular en la vida humana. Si se quisiera calcular todo lo que pasamos por alto —sin atención, sin tener una mirada para ello y aún menos un sentimiento de su valor— quedaría al final poco de la masa de nuestra vida que realmente nos perteneciera de modo espiritual.

Los caminos de la vida se cruzan de modo diverso. Innumerables hombres le salen al encuentro al hombre. Pero son pocos los que realmente «ve» en sentido ético; pocos, para los que tiene una mirada participativa —también se podría decir una mirada que ama, pues la mirada que siente el valor es una mirada que ama. Y a la inversa, ¡por cuán pocos de los cuales él mismo es «visto»! Los mundos se encuentran; la superficie roza fugazmente en la superficie; en el fondo permanecen intactos, aislados, y se distancian otra vez. O discurren paralelos una generación y más, externamente vinculados, quizás ligados entre sí, pero siguen estando recíprocamente cerrados. Ciertamente, ni puede, ni debe cada hombre sumergirse y perderse en cada otro cualquiera. La participación más profunda siempre es singular y exclusiva. Pero en este pasar por alto universal, ¿no sucede, no obstante, que cada una anda con el callado anhelo en el corazón de llegar a ser «visto», comprendido amorosamente, sentido, vislumbrado? ¿Y no se ve cada uno centenares de veces incomprendido, omitido, visto por encima? ¿No es la gran decepción de la vida, decepción común a todos, este andar vacío con el corazón anhelante, este estar aquí en vano para los otros, este no ser visto, no sentido, no reflejado y este ser devaluadamente rechazado?

Este es el destino del hombre Pero si se considera que, en el fondo, cada uno sabe el anhelo del otro de una mirada que vea y, no obstante, pasa de largo sin haber mirado adentro —cada uno solo con el dolor secreto de su soledad—, ¿no es la cima del contrasentido?

¿Es sólo la prisa y el conflicto de la propia vida lo que refrena a cada uno o es también la estrechez de la mirada para el valor, la traba del yo fascinado de su singularidad, la incapacidad para extender una mano?

No hay ninguna duda de que, junto a todo el egoísmo natural, junto al recelo humano y al falso orgullo, es sobre todo la incapacidad de «ver» moralmente. No sabemos ante qué riqueza pasamos de largo diariamente, no sospechamos qué nos perdemos, qué se nos escurre de las manos; por eso, lo pasamos por alto. Por eso se desperdicia en nosotros la plenitud de los más altos valores de la vida. Lo que ansiamos está aquí, para nosotros, en innumerables corazones humanos. Pero lo dejamos echar a perder y nosotros mismos andamos vacíos. La exhuberancia del *ethos* humano enferma y muere con la miseria y carencia de cultivo de la mirada ética —de la mirada del hombre mismo para el *ethos* humano mismo.

Y a gran escala, ¿no se reproduce la misma imagen, agrandada y vuelta más burda? ¿No hay también a gran escala una participación y una comprensión morales y un pasar por alto? ¿No es lo mismo el particularismo de los partidos en la vida de los Estados; el chovinismo, lo mismo en la historia del mundo? Un pueblo está cegado para la peculiaridad y la misión en el mundo de otro. Y el espíritu de partido está ciego para las razones y el valor político del partido contrario. Cada comunidad de intereses sólo conoce sus propios objetivos, sólo vive para ellos, unce a ellos tanto la vida del conjunto como la de los individuos. De este modo, el individuo también vive superficialmente la verdadera vida del conjunto; esta vida no es sagrada para él, sino exclusivamente la vida de su grupo, tal y como la encuentra encajonada en la estrecha fórmula de su época y de su comprensión. Nadie vive viendo las grandes conexiones que constituyen la vida peculiar del conjunto; nadie siente vivo el pulso de la historia. Y por supuesto que cada uno está en medio de ella, tiene su parte de intervención, y está llamado a ver y conformar al conjunto. El individuo vive superficialmente su época, sus valores y tareas, su singular vida propia, dada únicamente a él, al contemporáneo. ¿Es asombroso que padezca sensibles carencias en ciudadanos y hombres de Estado una época que tiene profusión de seguidores y dirigentes de partido?

Claro está que además hay una consciencia histórica, incluso una ciencia de la historia, que reelabora el conjunto. Pero esta consciencia no camina al mismo paso que la vida histórica. Sólo reconstruye posteriormente, desde las huellas de una vida desaparecida; desde la lejanía del epígono, muestra una pálida imagen global de aquello que nosotros hemos vivido por encima y que ya no es nuestra vida. Viene demasiado tarde. No puede sustituir a la participativa consciencia del valor por parte del contemporáneo. Le falta la inmediatez del estar en ello y el elevado sentimiento de participación. El interés del epígono no es el correlato equivalente del vivir histórico. Su amor no redunda en provecho de lo pasado y lo pasado no corresponde a su amor.

El mundo moral a pequeña escala y el mundo moral a gran escala se ven espantosamente parecidos. Se reflejan el uno al otro más fielmente de lo que el ingenuo llega a creer. Quien, como hombre en concreto, no mira alrededor de sí amorosamente, también subestimará y odiará como ciudadano; también sembrará calumnia y cizaña como ciudadano del mundo.

Pasar por alto al hombre, pasar por alto el ser comunitario, ocuparse por encima del momento histórico del mundo —esto es el mismo rostro del mismo *ethos*, el mismo andar vacío, la misma autocondena y autodestrucción. Es la misma ceguera para el valor y el mismo despilfarro del valor. Solamente se da una vez en una generación lo que ni en ella ni en ninguna otra se repite, así como solamente se da una vez al individuo la respectiva plenitud del momento. Y es la misma ofensa tanto al sentido de la vida como al sentido metafísico del ser humano —el mismo contrasentido.

8. El hombre moderno

Si hay un despertar de la consciencia del valor, es nuestra época la que lo necesita. Nadie puede calcular hasta dónde será posible. Difícilmente podrá venir desde la filosofía. No obstante, también hay aquí un campo de trabajo para la filosofía. Hay prejuicios que sólo ella puede desarraigar. Y hay resistencias del sentimiento a las que la reflexión y la interiorización pueden hacer frente.

La vida del hombre actual no es favorable para la profundización. Carece de calma y de contemplación, es una vida de incesante actividad y prisa, un competir sin objetivo y sin sentido. Quien está un momento en silencio es sobrepasado al siguiente. Y del mismo modo que los requerimientos del mundo exterior, así corren a gran velocidad las impresiones, vivencias, sensaciones. Siempre miramos hacia lo más novedoso; lo último en cada caso nos domina y lo penúltimo se olvida incluso antes de que sea visto correctamente y, menos aún, comprendido. Vivimos de sensación en sensación. Y nuestra penetración se banaliza, nuestro sentimiento para el valor se embota en el aspirar hacia lo sensacional.

El hombre moderno no sólo es el presuroso incesante; es también el embotado, el *snob* al que ya nada eleva, nada conmueve, nada cautiva interiormente. En definitiva, ya únicamente tiene para todo una sonrisa irónica y cansada. Al final, incluso, hace una virtud de su bajo nivel moral. Eleva a permanente y querido hábito de vida el *nihil admirari*, su incapacidad para la admiración, para el asombro, para el entusiasmo, para la veneración. El resbalar por todo sin ser afectado es un cómodo *modus vivendi*. Y de este modo se agrada a sí mismo en la pose de estar por encima, que encubre su íntimo andar vacío.

Este *pathos* es típico. No se da hoy por primera vez en la historia. Pero cuando apareció, fue siempre un síntoma de debilidad y de decadencia, de un íntimo decir no y de pesimismo vital general.

Se debe dejar que se vaya a pique lo que quiere irse a pique. En toda decadencia germina vida joven y sana. Nuestra época no carece tampoco de ella. Si la generación que hoy asciende quebrará ya el hechizo con su marcha impetuosa, si está reservado sólo a las futuras generaciones penetrar llenas de fuerza en un nuevo *ethos* —¿quién lo podría profetizar hoy? El germen, sin embargo, está aquí. Nunca estuvo muerto. Por la necesidad espiritual de ser sus resucitadores, en nosotros está la idea ante los ojos, la creencia en el corazón.

El hombre ético es la contrafigura en todo del presuroso y embotado. Es el divisador del valor, el *sapiens* en el primer sentido de la palabra: el «degustador». Es el que tiene el órgano para el pleno valor de la vida, ese «órgano moral» del que Franz Hemsterhuis profetiza que se abre ante él una riqueza «deslumbrante»...

La ética filosófica se pone bajo el signo de esta tarea. Se encuentra en el camino divisorio entre el nuevo y el viejo filosofar. Sus pasos son los primeros pasos de la investigación consciente del valor. No podemos saber los de hoy hasta dónde nos conducirá. Pero su meta está puesta claramente a la vista: llevar al hombre a la posesión consciente de su «órgano moral», abrirle de nuevo el mundo que él se cerró.

Después de esto, no se puede desconocer lo que la nueva ética quiere y tiene que ser. El futuro mostrará si lo es o puede llegar a serlo. Pero de una cosa no hay duda —por su actitud global: es en sí misma un *ethos* nuevo. La nueva ética significa un nuevo tipo de amor a las cosas, una nueva entrega, una nueva veneración de lo grande. Pues el mundo que quiere abrir es de nuevo grande y lleno de valor para ella, inagotado e inagotable —tanto en el conjunto como en los más insignificantes miembros.

Por eso, la nueva ética también tiene otra vez el coraje para toda la dificultad metafísica de los problemas —por la consciencia de lo eternamente prodigioso e inconquistado. La emoción filosófica originaria, el *pathos* socrático del asombro, es de nuevo su actitud.

PRIMERA PARTE:
LA ESTRUCTURA DEL FENÓMENO ÉTICO
(Fenomenología de las costumbres)

Sección I:
Ética contemplativa y normativa

Capítulo 1. La cuestión de la competencia de la filosofía práctica

a) Índole universal y pretensión de validez de los mandatos morales

Las dos preguntas planteadas contienen el programa de la ética. No dividen ellas el conjunto de su tarea en dos mitades independientes. Su conexión es demasiado íntima y orgánica para eso. No pueden separarse, son las dos caras de una única pregunta básica. Sólo puedo considerar lo que debo hacer si «veo» lo que es valioso en la vida. Y sólo puedo «ver» lo que es valioso si siento este ver mismo como conducta valiosa, como tarea, como íntimo deber-hacer.

Este introducirse la una en la otra de las dos preguntas no es indiferente para el adelanto en la investigación. La amplitud del frente del problema disgrega la fuerza de penetración. Tenemos que dividirlo, ir adelantando en los problemas parciales y, desde lo ganado, recuperar la vista de conjunto. Pero sólo está asegurado este procedimiento cuando el introducirse el uno en el otro de los problemas garantiza de antemano una tal recuperación. La ventaja del estado del problema ético es que esta condición se cumple con el desdoblamiento de la pregunta básica. Podemos perseguir por sí, tranquilamente, el más reducido y claro problema del deber-hacer sin peligro de malograr por eso el problema distinto y más amplio de lo valioso en general. Ambas preguntas apuntan a los mismos principios éticos, a los mismos valores. Sólo que el recorte propuesto del

reino del valor es de muy diferente tamaño en ambas. Para los primeros puntos de apoyo, hay que partir del recorte más limitado. Por lo pronto, podemos seguir los métodos empleados por la ética, que casi exclusivamente apuntan al deber-hacer. Conocer el carácter parcial de la pregunta puede bastar como correctivo al alcance de la mano.

Cuando se trata de buscar principios, hay que preguntar en primer lugar: ¿Qué tipo de principios?

No basta responder a esto lacónicamente: valores. La pregunta es precisamente qué son los valores. Y esta pregunta es más difícil de lo que se puede aquí anticipar. Si nos mantenemos primeramente en la concepción más reducida de los principios éticos como principios del deber-hacer, entonces llevan inconfundiblemente el carácter de mandatos, de imperativos. Plantean requerimientos, configuran una especie de tribunal y, ante este tribunal, ha de responsabilizarse la conducta humana —ya sea hacer o mero querer. Pero ellos mismos no rinden cuentas sobre su competencia, no reconocen ninguna instancia sobre sí que pudiera legitimar sus requerimientos como lícita pretensión o desenmascararlos como arrogancia. Ellos se presentan como instancia última, autónoma, absoluta. Pero de este modo suscitan ellos mismos la cuestión de su legitimidad.

¿De qué índole es la autoridad de los principios morales? ¿Es una autoridad pura, realmente absoluta? ¿O es relativa a épocas y concepciones? ¿Hay mandatos éticos absolutos o se han originado y pueden volver a hundirse en el no ser y en el olvido? Por ejemplo, el mandato: «Ama a tu prójimo», ¿es supratemporal y eterno? ¿Depende su validez de si los hombres tienden a respetarlo y a cumplirlo?

Evidentemente, la pregunta no se puede resolver con una remisión al hecho histórico de que ha habido épocas en las que los hombres no conocían este mandato. Si el mandato existe de modo absoluto, este hecho fue justamente un caso de ignorancia o de inmadurez moral del género humano, pero no una refutación del mandato. Pero si no existe de modo absoluto, el momento histórico de su surgimiento es objetivamente la hora de nacimiento de un principio moral.

Por tanto, los hechos no nos pueden instruir en este caso. Del mismo modo que, en general, los hechos nunca pueden decidir una cuestión de derecho.

Así, en principio, se oponen dos concepciones contradictorias: una absolutista, apriorística; y otra relativista, histórico-genética.

Cuál de las dos tenga razón, dependerá de cuál sea sostenible como teoría en sus consecuencias. Si los mandatos morales son absolutos, habrá que demostrar en ellos lo absoluto como principio autónomo e incontrovertiblemente cierto. Pero si se han originado, habrá que mostrar inversamente cómo hay que pensar su origen y, cómo, con ese origen, adquiere validez lo positivamente recto y se origina su apariencia de carácter absoluto. Desde la época de la sofística, que diferencia por primera vez entre lo que existe φύσει y lo que existe θέσει, no se ha vuelto a adormecer esta pregunta y se encuentra con razón en el centro de toda disputa entre opiniones y teorías.

b) Relativismo ético

Esta cuestión es decisiva para la esencia de la ética filosófica. Si los mandatos morales se han originado, serán obra del hombre y, por tanto, el pensamiento humano tendrá poder para establecerlos y derogarlos; así, pues, el pensamiento filosófico podría tener poder para dar mandatos al igual que el pensamiento político tiene poder para dar leyes. El Derecho positivo y la moral positiva se situarían entonces al mismo nivel. Luego, la ética sería «filosofía práctica» en sentido normativo y la pretensión de instruir sobre lo que debe ocurrir no sería una huera arrogancia. Pues los principios del deber tendrían que ser inventados, ideados. El trabajo del pensar ético sería el lugar de origen de su existencia.

También pudiera suceder que las normas nacieran y alcanzaran validez aparte y temporalmente antes de la reflexión filosófica, pero aún así le correspondería a la ética filosófica toda la responsabilidad por ellas. Pues, como tribunal de cuentas espiritual, le incumbiría revisar las normas, ponerlas sobre la balanza, admitirlas o rechazarlas. El pensamiento ético sería el invocado legislador de la vida humana; tendría el poder y el deber de instruir a la humanidad sobre algo mejor.

Aunque se puede llegar a ver fácilmente con el sentimiento que la ética filosófica no asume de hecho esta enorme responsabilidad, se precisa, sin embargo, de una prueba más estricta por la estructura del fenómeno ético. La prueba se rendirá por sí misma en el curso de la siguiente investigación con creciente certeza.

Pero lo que resulta obvio inmediatamente sin demostración es la evidencia de que ninguna ética filosófica, incluso si la incumbiera realmente semejante responsabilidad, podría asumirla. El pensamiento humano es

tan relativo como las normas cuya relatividad debería superar. Las teorías éticas discrepan tanto como las cambiantes normas de la moral positiva. Si la ética filosófica quisiera encargarse en serio de esta imposible tarea, tendría que culparse de la misma arrogancia que tendría que desenmascarar en esas normas originadas.

Más bien la ética filosófica tendría que rechazar también de sí misma la pretensión de carácter absoluto contra la que lucha en esas normas. En este punto de la cuestión, no existe en absoluto ninguna duda en serio.

c) Absolutismo ético

Otra cosa es si los mandatos morales son absolutos. Entonces, a la filosofía sólo le quedará constatarlos, ponerlos en claro, ocuparse de los fundamentos internos de su carácter absoluto y sacarlos a la luz. Pues en este caso el pensamiento sólo sería una copia de aquello que está pre-configurado; y la ética sería contemplativa, no normativa; sería teoría pura de lo práctico, no «filosofía práctica» ella misma. Se situaría aparte de la vida, no tendría influencia, no podría instruir sobre lo que debemos hacer, no podría revisar, formar, reformar, no asumiría ninguna responsabilidad. No tendría ninguna actualidad, sólo seguiría a la vida real a una clarificadora distancia. Su valor existiría sólo para ella misma, para la construcción del pensamiento como tal, no para la vida.

Tampoco puede ser ésta la verdadera situación objetiva. Es verdad que, por regla general, la filosofía no guía la vida real. Pero si se sitúa aquí el límite del esfuerzo filosófico lleno de sentido, ¿por qué el sencillísimo conocimiento de ese límite no detiene en este punto para siempre a ese esfuerzo? ¿Por que no se interrumpe la larga serie de filósofos que esperan la instrucción decisiva de la reflexión y de la profundización éticas? ¿Es esto una funesta ilusión, la sombra de la arrogancia de una autoridad legisladora? ¿O hay aquí un motivo oculto que le simula continuamente la autonomía que no tiene al que se esfuerza en serio?

En realidad, ¿no es al revés? Para aquellos que se miden mentalmente con el problema de los mandatos morales, esta profundización ¿no es de algún modo guía y conformación de su vida? ¿Y no es enseñanza y aprendizaje lo que esta guía y conformación también introduce en la vida de los otros? Si se mira a las escuelas de filósofos de la Antigüedad, no se puede dudar en absoluto de que también se da este fenómeno y de que no ha tenido en absoluto un reducido espacio de juego en tales épocas entre

los instruidos. ¿Cómo, pues, va a desaparecer la creencia de que la instrucción y el mejoramiento tienen que venir de la profundización filosófica?

¿Y no se tiene que decir que aunque este fenómeno pueda ser cuestionable y esta creencia vanidosa, no habría que exigir categóricamente de la filosofía, pese a ello, instrucción práctica y guía normativa? ¿No es éste precisamente su sentido y su deber? Sucede que los mandatos éticos son muchos; son diferentes según la época y los pueblos, y que todos aparecen con la misma autoridad, con lo que se contradicen en la reclamación de un carácter absoluto. Ahora bien, si los errores históricos son tantos como los mandatos positivos, habrá que exigir categóricamente una instancia que en este punto distinga, aviste, limite arrogancias —aunque quizás ella misma no pueda pisar lo mejor del terreno.

Únicamente la filosofía puede ser esa instancia. Otra cualquiera sería de nuevo autoridad arrogada. Por su esencia, la filosofía es la instancia que juzga por evidencias y fundamentos. Y si todavía no puede serlo, radica en su esencia serlo. Y, por tanto, tiene que llegar a serlo. Es la instancia invocada.

Capítulo 2. De la enseñabilidad de la virtud

a) La afirmación de Sócrates

Pero, entonces, ¿cómo hay que concebir el carácter de lo práctico y de lo normativo en la ética? ¿Cómo hay que delimitarlo? La ética no puede asumir la responsabilidad por los mandatos mismos. No puede ser legisladora positiva. ¿Qué competencia, pues, tiene lo práctico en ella?

En el fondo, ya se encontraba el mismo problema en la pregunta inicial de la ética antigua: ¿Es enseñable la virtud? Los antiguos la resolvieron casi sin excepción en sentido positivo. La idea básica era intelectualista. La más conocida es la formulación socrática. Nadie hace el mal por mor del mal; siempre se nos representa como un bien que pretendemos. Nos podemos equivocar únicamente en lo que tenemos como bueno. Todo depende de que sepamos lo que es bueno. Si lo sabemos, no podemos querer el mal; nos diríamos no a nosotros mismos con ello. De ahí las dos proposiciones fundamentales que dominan toda la ética tardía de la Antigüedad: La virtud es el saber. Y seguidamente: La virtud es enseñable.

Tampoco rompió este esquema la teoría de los afectos de la *Stoa*. Son los afectos los que impiden a la voluntad querer lo bueno; por eso deben ser aniquilados. Pero los afectos son concebidos intelectualistamente como saber defectuoso (ἄλογος ὁρμή). Su superación, por otra parte, no es nada más que saber, dominio del *logos*.

La concepción extremadamente normativa de la ética se basa en esto: la ética no sólo es competente para enseñar qué debe ocurrir, sino que también tiene fuerza para determinar de este modo la voluntad y el hacer. El moralmente malo es el que no sabe, el bueno es el sabio. El ideal del sabio domina la ética.

b) El concepto cristiano de «pecado»

La ética cristiana pone del revés esta teoría mediante su concepto de la debilidad humana y del poder del mal.

El hombre conoce el mandato de Dios, pero, no obstante, lo transgrede. No tiene fuerza para cumplirlo, su saber es impotente, «peca». Se puede caracterizar el concepto de pecado como lo auténticamente revolucionario en la ética cristiana. El pecado no es la mera falta, tampoco simplemente la culpa. Es un poder que seduce, que determina en la vida. Aunque al hombre le tocan las consecuencias —la paga del pecado—, no es, sin embargo, señor suyo. Tiene que someterse. El hombre antiguo, ciertamente, también conoce un sometimiento, pero se somete al afecto; y el afecto es su no-saber. El cristiano, sin embargo, está convencido de antemano de que el sometimiento no depende de él. Pues no se trata de un saber. Se trata de la capacidad o incapacidad para seguir al mejor saber. Pues el hombre no sigue necesariamente a ese saber. Más bien, cuando conoce el mandato, está ante la decisión en pro o en contra del mandato. Y hay un poder oscuro, irracional, que interviene en esta decisión. Es el más fuerte. El hombre no tiene fuerza para arrancárselo. La carne es débil. Sólo Dios puede ayudarlo, liberarlo de ese poder.

Es indiferente cómo se entienda metafísicamente el poder del mal, si como diablo o como materia, si como impulso antimoral o como mal radical. La cosa sigue siendo la misma; y contiene, como la afirmación de Sócrates, una parte de verdad ética que no puede perderse. Es la antítesis de la afirmación de Sócrates. Traducida al lenguaje de los antiguos, reza así: La virtud no es enseñable, pues aunque es saber enseñable, es saber que nada hace. Pero en el lenguaje de nuestros actuales conceptos quiere

decir: la ética, ciertamente, puede enseñar lo que debemos hacer, pero su enseñanza es impotente, el hombre no puede seguirla. Aunque la ética sea normativa en la idea, no lo es, sin embargo, en la realidad. No hay una filosofía práctica. Práctica únicamente es la religión.

Las últimas afirmaciones son expresión de una intuición que una vez más no da en la diana. Por mucho que la superación de la debilidad humana y del poder del mal pueda ser también una cuestión por sí que esté más allá de la pregunta por la enseñabilidad, no obstante hay que conocer antes los mandatos morales; hay que saber de alguna forma lo que es bueno y malo para estar enfrentado a la decisión. Aunque la virtud no «sea» saber, tiene que corresponderla, desde luego, un saber. Y en la medida que el hombre no tuviera este saber, le quedaría a la ética la tarea de dárselo. Le tendría que poner ante la decisión en pro o en contra de lo mandado. Le habría de mostrar los mandatos morales.

Este estado del problema no se altera cuando se le concibe en el lenguaje conceptual de la religión. La ley dada por Dios juega aquí el papel de las normas. La ley se mantiene también en la obra de redención, «yo no he venido para deshacer, sino para cumplir». El hombre, antes que nada, tiene que ser colocado ante la ley. Su denegación es denegación ante ella. Pero la representación de Dios como legislador no es la privación de los derechos de la ética como consciencia normativa del hombre, sino precisamente el más firme reconocimiento del carácter absoluto de su contenido. La autoridad del legislador es la forma de ese carácter absoluto. Se traspasa en este caso la autonomía de la consciencia moral a Dios. Aquí no está en cuestión si el traspaso, por su parte, se corresponde con el fenómeno; si con él no se pone al hombre bajo tutela. Claro está que ese traspaso forma parte esencialmente del concepto de pecado. El pecado no es culpa ante los hombres o ante la propia conciencia, sino culpa ante Dios. Pero, en este sentido, el pecado ya no es un concepto ético y no pertenece al contexto de nuestras preguntas.

c) La ética de Schopenhauer de la teoría pura

Se puede añadir una larga serie de ulteriores matizaciones de lo normativo a estas dos concepciones, la antigua y la cristiana. De importancia para nuestro problema sólo es el caso extremo, la desaparición completa de lo normativo. Schopenhauer ha representado con la máxima pureza una ética de esta índole.

Según este modo de ver, la ética como disciplina filosófica es completamente no-práctica, no es diferente en nada de la lógica y de la metafísica. No sólo no puede prescribir nada, sino, tampoco, tratar de preceptos. No hay ningún poder, ni en el hombre, ni fuera de él, que ponga enfrente del hombre un deber. Hay, en verdad, un principio de la conducta moral, el cual está profundamente anclado en la esencia metafísica del hombre. Pero la ética sólo puede destaparlo, sacarlo a la luz de la consciencia, en la medida en que influye en la consciencia. La ética no puede conseguir que actúe cuando dormita encerrado y enterrado. La ética no es ningún factor de poder en la vida real; únicamente puede, como toda filosofía, mirar contemplativamente, analizar y conceptualizar. Es teoría pura.

La vida del hombre discurre despreocupada de la ética. Del «carácter inteligible» dependerá de qué modo el hombre se decida; el «carácter inteligible» es la decisión moral. Pero este carácter nunca se hace fenómeno, tampoco en la teoría ética. De este modo, la ética no sólo no puede idear qué debe ocurrir, sino que tampoco puede descubrirlo y enseñarlo. Ya está siempre ahí; es más, de hecho ya se está decidido siempre hacia un lado u otro. El hecho originario de la elección no esta situado en la consciencia, sino con anterioridad a ella.

Si se pone esta concepción de la ética al lado de las dos concepciones anteriores, se puede distinguir una triple matización:

1. El modo de ver antiguo: La ética es normativa, enseña lo que debe ocurrir y con éxito, por cierto. Tiene influencia sobre la vida; su enseñanza acarrea la responsabilidad para el hombre.

2. El modo de ver cristiano: Aunque la ética sea normativa en el sentido de la teoría, no lo es, sin embargo, en el sentido de la repercusión y de la influencia. Su enseñanza es infructuosa. La fuerza y la ayuda tiene que venir de otra parte.

3. El modo de ver de Schopenhauer: La ética no es normativa en absoluto; no puede ni determinar la vida, ni instruir acerca de cómo podría ser determinada. Carece de influencia tanto respecto a lo bueno como respecto a lo malo.

Es fácil ver que los dos modos de ver extremos se distancian ampliamente del fenómeno ético. Hemos visto la fuente del error en la concepción antigua. Esa fuente de error es eliminada en la cristiana. El modo de ver de Schopenhauer padece de la aporía inversa: ¿Cómo podría ser la

consciencia del principio tan completamente indiferente para la conformación de la vida cuando toda consciencia tiene un matiz práctico-emocional y la teoría pura sólo existe en la abstracción? ¿Y cómo puede la ética en tanto que teoría no ser práctica cuando, por supuesto, ella es el saber del principio y este saber es presuposición de la decisión de la voluntad? Pues aunque la conducta moral no «sea» saber, presupone saber, sin embargo.

El modo de ver intermedio se aproxima al máximo al fenómeno de la vida moral. Limita lo normativo en la ética, sin suprimirlo por principio. Que de hecho lo limite demasiado es asunto de una investigación diferente.

d) El «Menón» de Platón y la solución de la aporía

Pero con esto no está despachada la disputada cuestión de los antiguos acerca de la enseñabilidad de la virtud. Que el saber como tal garantizaría ya la conducta recta, fue la presuposición errónea en ellos. Ahora bien, si se prescinde de esta presuposición, si se la rectifica, aún le sigue quedando al saber la significación fundamental de una condición previa. Pero si se retrocede a esta tesis más modesta, se repite la vieja cuestión con una delimitación más perfilada.

Se trata ahora exclusivamente de este saber que pone al hombre ante la decisión y que, en este sentido, es condición de la conducta recta. Si se deja de lado la ulterior cuestión de si y hasta qué punto tiene el hombre libertad para llevar a cabo las consecuencias de este saber, sigue quedando la siguiente pregunta: ¿De qué índole es este saber? ¿Es enseñable o no como tal? ¿La ética puede proporcionarnos su contenido, los mandatos morales mismos? ¿O en este punto es impotente y está condenada a constatar y a analizar de un modo meramente posterior lo que ya tiene la consciencia moral viva?

Según la cosa misma, esta es la cuestión que Platón acoge y trata en el «Menón». De este modo, ha sido pionero para la ética filosófica.

La aporía parte de una alternativa: O la virtud es «algo enseñable» (διδακτόν) —algo que puede adquirirse mediante el ejercicio (ἀσκητόν)— o bien es algo «nacido por naturaleza» al hombre (φύσει παραγενόμενον). Esta disyunción hay que entenderla como una disyunción estricta. Si la virtud es enseñable, su contenido no puede ser posesión propia y originaria de la consciencia moral (del «alma»). Su contenido ha de

llegarse a recibir y aprender desde fuera. Pero entonces es cosa de implantación (θέσει), una invención humana, y no tiene ningún carácter absoluto, ninguna obligatoriedad universal. La relatividad sofística del conocimiento también valdrá entonces para el conocimiento moral. Y la dependencia de la conducta recta respecto del saber significará, en consecuencia, el abandono de los firmes e inmutables criterios de valor del bien y del mal.

Y a la inversa: Si la virtud es algo «nacido por naturaleza», será claramente un inmutable criterio de valor, una posesión propia y originaria del «alma» —posesión librada de toda implantación y arbitrariedad por parte del pensamiento—, fundamento del conocimiento moral, pero no será enseñable. No se la podrá proporcionar al alma; el alma sólo la podrá sacar de sí. Pero esto significará para la ética la remisión a la teoría, a lo no-práctico, a lo contemplativo.

Por tanto, aquí tenemos *in nuce* la aporía básica de lo normativo. Ambos lados de la alternativa son igualmente inaceptables, contradicen la situación objetiva en el fenómeno ético. Y en este punto interviene esa célebre investigación dialéctica que muestra como falsa la alternativa misma.

Si en el saber ético se excluyen lo διδακτόν y lo φύσει παραγενόμενον, así también se tienen que excluir en cualquier otro saber. ¿Es este el caso? La matemática se considera como objeto de enseñanza; por tanto, se debería concluir que las proposiciones de la matemática no son objetos de un saber propio. Tenemos que orientarnos en el fenómeno mismo de enseñar y aprender. Este fenómeno lo desarrolla Platón ampliamente en el «interrogatorio del muchacho»[1]. El muchacho es colocado ante el cuadrado dibujado y se le pregunta por el lado del cuadrado doble. Se pone de manifiesto que, aunque al principio da respuestas falsas, después se da cuenta él mismo de su falsedad por la esencia de la cosa misma (la construcción geométrica). Al final reconoce, precisamente por la misma esencia de la cosa, que en la diagonal del cuadrado dado ya tiene ante sí el lado del cuadrado buscado. Lo sabe de repente, sin que se le haya dicho. El interrogatorio únicamente le ha conducido a ello. Por tanto, evidentemente, tiene ese saber como un saber propio y originario. Su «aprender» únicamente es un llegar a ser consciente de la situación objetiva en él. Y el

[1] *Menón*, 82b-86e.

«enseñar» del que sabe es únicamente la guía hacia esa situación objetiva. El muchacho tiene que comprenderla por sí mismo, tiene que convencerse a sí mismo de esa situación objetiva. Lo demás no es un auténtico comprender. «Enseñar» es meramente mayéutica —ayuda al nacimiento del conocimiento.

De este modo, se invierte el estado del problema desde el fondo. Al menos en la geometría, no se excluyen lo διδακτόν y lo φύσει παραγενόμενον. La alternativa misma es falsa en esta disciplina. Al revés: sólo es «enseñable» lo que ya está presente en el alma como saber propio y originario. «Aprender» es el volverse consciente del saber propio y originario, es «anámnesis». El sentido teorético-cognoscitivo de la «anámnesis» no tiene nada que ver con las imágenes mítico-psicológicas de la «reminiscencia». Este sentido está resuelto en su definición: «sacar por sí mismo de sí mismo un saber»[2]. Este «sacar» indica una profundidad del alma, dentro de la cual tiene que meterse aquél que quiera cerciorarse, conociéndola, de una situación objetiva. La expresión parece ser en Platón terminológicamente firme, tal y como lo muestra el pasaje paralelo del «Fedón» donde se determina la esencia del aprender como «sacar un saber propio y originario»[3].

«Anámnesis» es el concepto platónico de lo apriórico en el conocimiento. El saber geométrico es apriórico. Esto no impide su «enseñabilidad». La «enseñanza» es la guía para meterse dentro de la propia profundidad.

Evidentemente, el moralmente bueno «sabe» de alguna forma lo que es bueno. Ahora bien, ¿cómo puede saberlo? No puede entregarse a ninguna autoridad, no puede prestar juramento a ninguna palabra de maestro. Tampoco tiene de nacimiento una clara consciencia de lo bueno. Otra cosa es si lleva ese saber de lo bueno oculto en sí, en la profundidad del alma, como «saber propio y originario», y de ahí puede «sacarlo» a la luz de la consciencia por reflexión y profundización personal —por la mayéutica del que sabe, que en este caso le «enseña» induciéndolo a la reflexión. Por tanto, la virtud es enseñable en el mismo sentido en que es enseñable la geometría: su enseñabilidad no está en contradicción con su

---

[2] *Menón*, 85d: ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην.

[3] *Fedón* 75e: ἆρ᾽ οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν ἂν εἴη

originariedad interna, con lo φύσει παραγενόμενον. Esto último es sólo la expresión poco precisa para la aprioridad del saber moral en la esencia de la virtud. Más bien la virtud es «enseñable» sólo porque es y hasta donde es conocimiento apriórico.

Capítulo 3. El sentido legítimo de lo normativo

a) Lo indirectamente normativo

El conocimiento ético es conocimiento de normas, mandatos y valores. Todo conocimiento normativo es necesariamente apriórico. La filosofía platónica es el descubrimiento histórico de los elementos aprióricos en el conocimiento humano en general. Es, por tanto, en sentido eminente, la justificación de todo conocimiento normativo. Y de este modo, a la vez, la del carácter normativo de la ética misma.

La ética, en efecto, puede enseñar lo que es moralmente bueno, así como la geometría puede enseñar lo que es geométricamente verdadero. Pero la ética no puede imponer nada a la consciencia moral, sino sólo conducirla hacia sus propios contenidos y principios. Únicamente puede extraer de ella lo que está contenido en ella. También en esto se equipara con la matemática pura. La diferencia es sólo que los principios y contenidos que la ética eleva en la consciencia son mandatos, normas y valores. Por tanto, la ética es normativa según el contenido, pero no según el método o la índole de «enseñanza». Pues la aprioridad del conocimiento y la didáctica de la conducción hacia él es la misma aquí que allí. La ética filosófica es la mayéutica de la consciencia moral.

Por consiguiente, la ética puede, en efecto, exponer y enseñar principios que quizás no podría contemplar ninguna consciencia sin ella. Pero no los puede idear o inventar por sí misma; únicamente puede traer a la consciencia lo que está dispuesto como principio en el alma del hombre o, más acertadamente —pues el concepto de «disposición» es ambiguo—, lo que es principio ético en sí. Tiene que haber tal ser de los principios éticos —ya sean éstos mandatos, normas o sencillamente valores.

Es una cuestión ulterior, de la que aún pende una serie particular de aporías, qué significa, por su parte, tal ser de los principios éticos; qué tipo

de esfera de ser les corresponde y qué modalidad tienen. Esa serie de aporías será investigada en su lugar. Por de pronto, el paralelismo platónico entre ética y matemática también nos permite aprender, además, que hay esferas de ser de esta índole —que no son reales, ni tampoco meramente subjetivas— y que, enfrentándonos con esta cuestión, no anticipamos nada más que lo que la teoría del conocimiento reconoce sin inconveniente en otros campos.

Por tanto, existe con pleno derecho el carácter normativo en la ética como disciplina filosófica. Pero este carácter experimenta una limitación considerable, contrariamente a todas las exageradas representaciones de su poder para conformar la vida. La ética misma no es normativa en primer término, sino sólo lo es el principio —o el reino de los principios— que ella ha de descubrir; con otras palabras, su objeto. Sólo indirectamente se traspasa el carácter normativo de los principios a ella misma. De ahí que ese carácter empalidezca en ella por completo, se debilite y no sea necesario de ninguna manera. La ética sólo es normativa únicamente en la medida en que trae a la consciencia principios cuya influencia sobre la decisión de la voluntad humana, la toma de posición y la valoración de lo real se facilita con esta elevación suya a la consciencia que piensa. Sólo dentro de estos límites su trabajo mayéutico es condición de semejante influencia y sólo dentro de estos límites ayuda verdaderamente a los principios morales para su repercusión en la vida real.

Pero éste no es siempre el caso; quizás, incluso, sólo sea una extraña excepción. Los mandatos, las normas y los puntos de vista del valor habitualmente tienen efectos en la vida antes de que sean elevados a la plena luz de la consciencia por la reflexión ética subsiguiente. Más bien, por lo común, la ética filosófica sólo los descubre debido a que choca con sus repercusiones en la vida y es conducida por ellas hacia la presencia del principio. No es que de este modo llegue a ser *a posteriori* el conocimiento del principio. El principio como tal únicamente puede ser conocido *a priori*, esto es, únicamente puede ser conocido como lo independiente, primario e inmediatamente evidente que está detrás de estas repercusiones —en donde por repercusiones hay que entender esos hechos: las valoraciones, las tomas de posición, las decisiones de la vida moral. Sin embargo, este conocimiento apriórico es ocasionado por lo *posterius.*

b) El campo de trabajo manifiesto y la idea de la ética

Por eso es importante dejar claro que tienen que ser abandonadas radicalmente aquí mismo, en el umbral del verdadero trabajo filosófico, todas esas expectativas exageradas con las que el ingenuo acostumbra a adentrarse en la investigación ética, todos los sueños de alto vuelo sobre mejora del mundo y la rápida reorientación de la vida. La investigación filosófica es profundización sobria en el fenómeno ético, no una voluptuosa búsqueda de actualidades y sensaciones.

Por otra parte, tampoco se puede ignorar que no hay que subestimar en la ética el espacio de juego de lo indirectamente normativo. En primer lugar, siempre existe en sí la posibilidad de que la ética, con su método, descubra valores que le faltaban a la vida moral o que estaban perdidos. Y bastaría únicamente esta posibilidad para determinar al filósofo moral a una búsqueda incesante, incluso a riesgo de encontrar poco, debido a la importancia de la tarea. Pero ¡quién se podría formar hoy un juicio firme sobre las perspectivas de tal búsqueda! Estamos en los inicios de la investigación consciente del reino del valor. Nadie puede saber adónde nos conducirá. Y la misma historia de la ética —nos parece vieja y venerable, atascada en su camino; pero, comparado con lo que no conocemos, con lo que vendrá, ¡qué es el corto espacio de la historia del espíritu al alcance de la vista! La ética es esencialmente la mirada a lo venidero. Ella misma tiene que examinar con esta mirada su propio esforzado trabajo. Y en este punto no tiene ningún motivo para la resignación escéptica. Del mismo modo que se tiene que mantener sobriamente en los fenómenos, así tiene que apartarse de los ideales arrogantes; su esencia y su idea sigue siendo ésta: ser conformación de la vida. Y únicamente podrá serlo en la medida en que abra la mirada para esos valores, de los que carece la vida efectiva, de modo que su idea es abrir la mirada y obsequiar a la vida con lo que la enseña a contemplar.

Desde luego, en la idea, la ética es filosofía práctica —sea mucho o poco lo que pueda descubrir y conformar indirectamente. Pero, en su definición esencial, se trata únicamente de su posición de principio y de ningún modo de sus rendimientos efectivos, que, acaso, ella podrá contemplar retrospectivamente. No es normativa en relación con los resultados, no conforme a la experiencia, sino en relación con la tarea que le incumbe en la vida del hombre y conocida *a priori* como tal.

c) Ética y pedagogía

No se puede dejar de ver por más tiempo que, en la investigación ética, hay un campo de trabajo práctico reducido, pero completamente accesible: en toda actividad educativa —ya consista en el aleccionamiento de los denominados pedagogos, ya en la involuntaria influencia y en el involuntario despertamiento que viene del trato con el moralmente maduro.

Cuanto más abarque del reino de los valores el que guía moralmente, tanto más abrirá necesariamente la vista, la comprensión y la perspectiva para la vida a los guiados. Los problemas del valor se presentan inadvertidamente en los objetos de enseñanza y en las preguntas de la vida; y el que reprende, aconseja, llama la atención o habla sobre materia literaria, dirige sin querer la mirada para el valor del no deformado hacia sus objetos eternos, los valores éticos. Cuanto más joven e inmaduro sea el que aprende, tanto más responsable y de graves consecuencias es el influjo. La mirada para el valor demasiado reducida del pedagogo siempre es un grave peligro para los jóvenes confiados a él. El encajonamiento prematuro en una concepción parcial, limitada o absolutamente partidista de la vida, la deformación y la esquematización morales y la uniformidad espiritual de la juventud son las consecuencias. Raramente son hechos otra vez buenos los jóvenes en la vida posterior. El fundamento del mal es la no-formación ética del educador.

En este punto, la ética filosófica tiene una tarea muy actual. Tiene que educar al educador, así como éste tiene que educar a los jóvenes. De este modo, la ética filosófica es indirectamente lo que la proponía Platón: la educadora del hombre.

En general: Si la consciencia de los principios morales fuera indiferente para sus repercusiones en la vida, la significación «práctica» de la ética quedaría circunscrita a las raras conquistas de la apertura originaria al valor. Pero no es así. Una consciencia del valor desarrollada, madura y formada es superior prácticamente a la adormecida, oscura y confusa —quizás no en decisión y acción, pero sí en la toma de posición puramente interior, en la toma de contacto con personas y situaciones, en la participación en la plenitud de lo valioso en la vida y en el íntimo crecimiento moral del hombre.

He aquí un amplio campo de trabajo práctico para la ética, lejos de las grandes perspectivas del desarrollo de la humanidad, en el marco más reducido de la vida diaria. La ética trabaja en el despertamiento del órgano para

el valor. Que este trabajo únicamente penetre en la vida por mediación de uno o de unos pocos, no le causa ningún perjuicio. Siempre habrá pocos educadores vocacionales. Pero los pocos son la sal de la tierra.

d) Apriorismo teorético y ético

Si tras todo esto nos preguntamos que quién tiene razón, la Antigüedad o Schopenhauer; que si es lo bueno enseñable o es la ética contemplativa, entonces hay que responder: ambos tienen razón y ambos carecen de ella. La sustitución platónica de la disyunción entre «enseñable y dado por naturaleza» por una conjunción proporciona la síntesis de ambos puntos de vista tras desprenderse de sus exageraciones. La ética, ciertamente, no prescribe nada por sí. Pero, no obstante, enseña lo que es bueno, en la medida en que nuestro saber sobre ello nunca es perfecto. Únicamente enseña lo que encuentra, lo que contempla, y su enseñanza misma no es nada más que un permitir contemplar. Pero en la medida en que lo contemplado contiene un requerimiento, un mandato, la ética es, a la vez, la consciencia del mandato y, de este modo, ella misma, una consciencia que manda.

Esta situación objetiva tiene un alcance mucho mayor que el que permite sospechar la mera puesta en claro de lo normativo. Afecta ya al núcleo más íntimo del fenómeno ético: la relación de los principios —esto es, de los valores— con la consciencia. Si esta relación fuera una mera relación de conocimiento, ya estaría solucionado con la clave del apriorismo platónico (en la teoría de la *anámnesis*) también el problema básico contenido en ella. Pero además hay también una relación de determinación. Esta relación contiene la pregunta: ¿Cómo llegan los principios de valor a tener repercusión en y a conformar lo real?

Es fácil ver que la consciencia desempeña en esta cuestión un papel integrador, que los valores determinan de otro modo que las categorías del ser, no directamente, sino —si es que lo hacen— por la mediación de la consciencia del valor. Pero, de este modo, el apriorismo ético mismo gana también una significación completamente diferente a la del teorético. Es de una importancia metafísica diferente e incomparablemente mayor. Y en este punto está el límite de la analogía platónica entre geometría y ética.

La geometría como conocimiento puro no necesita insertar en la realidad las leyes que contempla *a priori*. Lo real ya es geométrico hasta donde pueda

serlo. Pero lo que la ética contempla *a priori*, los valores, no está contenido íntegramente en lo real. La realidad, ciertamente, está impregnada en amplia medida de valor, pero no está formada por valores hasta donde pueda estarlo. Hay contenidos de valor no realizados y hay realidades que son contrarias al valor. Hay lo moralmente malo al lado de lo bueno.

Aquí se separan los problemas. Aquí está el límite entre el *a priori* meramente cognoscitivo y el *a priori* que exige, que manda. Y al mismo tiempo aquí está la línea de separación desde la que el problema del «conocimiento» ético ya no es nunca más en sí mismo un mero problema de conocimiento. Aquí comienza la esfera reservada a la actualidad de la vida y al deber-hacer. Pues todo valor tiene, una vez captado, la tendencia a la realización, por muy no real que pueda ser. La evidencia del valor y el influjo del valor sobre la conducta real y la vida del hombre sólo están separados entre sí por la libertad de la decisión.

Al conocimiento apriórico le toca todo el peso de la responsabilidad. Aunque como conocimiento no ordene qué debe ocurrir, sin embargo, los contenidos que contempla lo ordenan; y así él mismo recibe el peso del mandato.

¿Puede soportar la carga de semejante peso? ¿Es tan cierto, tan absoluto, tan inengañable? ¿O aún hay un criterio para él, una contra-instancia en la que tendría un correctivo? La aprioridad teorética posee algo así —en la experiencia, que reposa sobre el testimonio de los sentidos. La ética no lo tiene, pues la realidad experienciable no necesita en absoluto contener los valores contemplados; y respecto al mandato, los valores se concentran precisamente allí donde la realidad —esto es, la conducta real del hombre— no se corresponde con ellos.

En la ética está puesto el apriorismo enteramente sobre sí mismo, de modo completamente autónomo. Y precisamente esto constituye en él lo cuestionable. De este modo, se renueva en otro sentido —en cierto modo, sobre otro plano problemático— la aporía de lo normativo en la ética ¿Y si no estuviera sobre bases firmes este apriorismo «autónomo», si hubiera en él una oculta arbitrariedad, un libre idear, un fingir, un juego frívolo de la fantasía bajo la simulación de autoridad elevada? ¿No sería esto un juego con la vida humana misma? ¿No es fácilmente tentador imaginar mandatos —sea por intereses particulares o por la necesidad de la vida—, atribuirles la autoridad de lo absoluto y, posteriormente, incluso, creer en ellos?

No basta aquí circunscribir lo «mandado» a un mínimo extremo. Ciertamente, la ética no se arroga establecer lo que está mandado en un caso dado. Así como la teoría del conocimiento no dice lo que es verdadero en esta o en aquella cuestión del ser, sino sólo lo que es verdad en general, en qué es reconocible, cuál es su criterio, así también la ética. La ética no dice lo que es bueno aquí y ahora. Para decidirlo, tendría que tener el conocimiento del caso concreto y verlo hasta en sus elementos más imponderables, tendría que ver también las consecuencias, tener conocimiento del presente y del futuro. Ningún saber humano puede arrogarse esto. La ética no es casuística —no sólo en tanto que ella no puede adelantarse a la libre decisión creadora, sino tampoco en tanto que ella no tiene en absoluto la competencia de ese conocimiento. Pero esto no cambia nada en el estado del problema de principio. Pues la ética tiene que decir y dice qué es lo bueno en general, lo que está mandado en general. Lo mínimo que podemos esperar de ella es el criterio del bien y del mal en general. Pero hay que preguntarse: ¿Tiene la ética competencia para eso?

Esta cuestión no está resuelta en la anterior investigación de la consciencia de lo normativo. No se puede resolver por el mero apriorismo del conocimiento del valor. Más bien hay que abordar la cuestión del apriorismo del valor justamente desde este nuevo punto de vista más profundo.

Sección II:
Pluralidad de las morales y unidad de la ética

Capítulo 4. Diversidad y unidad en la consciencia moral

a) Diversidad histórica de los mandatos morales

Sólo una vez que queda determinada la tarea de la ética, surge una pregunta más especial: ¿De qué tipo de moral debe tratar la ética? ¿Hay una moral única? ¿Hemos de partir de la moral de nuestra época, de nuestro país? ¿O hemos de retroceder más lejos, retrotraernos a la moral del cristianismo, que nos vincula con otros pueblos y épocas? Si se condesciende a una tal ampliación de la base de orientación, no nos podemos detener en límites históricamente empíricos, no podemos dejar de ver, más allá de la moral «ama a tu prójimo», la moral «ojo por ojo». Pero entonces llega a

ser ilimitado el campo de los fenómenos. La ética de Spinoza, de Kant, de Nietzsche; la ética clásica de los griegos; el ideal del sabio de los estoicos y epicúreos; la moral del más allá de Plotino y de la Patrística, también las morales de los hindúes y de los chinos, todo esto —lo mismo si nos es próximo o lejano, si está vivo o muerto en la vida actual— reclama ser el auténtico bien ético de la humanidad y convertirse en objeto de análisis.

La amplitud en contenido de este frente de problemas está justificada por completo en interés de la objetividad y no puede ser estrechada arbitrariamente en razón del condicionamiento y la limitación personal. La tarea de la ética filosófica no puede consistir en una selección más o menos oportunista en su diversidad. Pero tampoco puede agotarse en el mero estar uno al lado de lo otro lo diverso. Ya las contradicciones de estas «morales» prohíben la simple visión conjunta. La ética tiene que ser una en sí misma —tiene que serlo en un sentido forzoso, distinto por completo al de otras disciplinas filosóficas. El fraccionamiento de la teoría pura sólo es un defecto de la visión de conjunto y de la conceptualización, pero el fraccionamiento de las exigencias y de los mandatos es la contradicción interna, el aniquilamiento mutuo de estas exigencias y mandatos.

La unidad de la ética es la exigencia básica que se presenta categóricamente sobre la pluralidad de las morales; una exigencia que está por encima de toda disputa de opiniones, que resulta evidente *a priori* incondicionadamente y de la que no cabe ninguna duda. En el mismo umbral de la investigación, aparece su singular absoluto en consciente oposición al plural dado en los fenómenos. Por tanto, el problema es: ¿Cómo puede superar la ética filosófica el fraccionamiento y la contradicción? ¿Cómo puede alcanzar una síntesis de lo antitético en sí? ¿Cómo es posible la unidad de la ética?

b) Moral vigente y ética pura

En este punto sería un procedimiento muy simplista que se pretendiera buscar la unidad directamente por oposición a la diversidad. La diversidad no puede resultar ajena a la unidad, tiene que ser acogida en ella o tener un espacio de juego en ella por principio.

Dentro de ciertos límites, nos puede servir de apoyo la analogía respecto de la unidad de la verdad. Cada época tiene sus «verdades vigentes». La física de Aristóteles «estuvo vigente» y la de Galileo «fue considerada

como verdad». Pero entre todas las verdades vigentes, hay que diferenciar la «verdad» como tal, la exigencia ideal que todo saber plantea en sí a una época; una exigencia que ese saber sólo cumple siempre imperfectamente, pero para la que la filosofía busca el criterio. Asimismo tiene cada época y cada pueblo su «moral vigente» —también se puede decir por analogía con la «ciencia positiva»: su «moral positiva». Ésta es siempre un sistema de preceptos vigentes, a los cuales el hombre se somete y a los que reconoce como absolutos.

Históricamente hay una moral de la valentía, una moral de la obediencia, una moral del orgullo, igualmente de la humildad, del poder, de la belleza, de la fortaleza de voluntad, de la lealtad al varón, de la compasión. Pero entre toda moral positiva, hay que diferenciar la ética como tal, con su universal exigencia ideal de lo bueno, tal como está presupuesta y es mentada en toda moral especial. Su tema es mostrar qué es «bueno» en general. La ética busca el criterio de lo bueno, criterio que falta en toda moral positiva.

Lo que llega a ser claro con esto inmediatamente es el hecho de que la relación entre moral vigente y ética, pese a toda la diferencia, de antemano es íntima; una relación de vinculación, incluso de dependencia ideal. Por supuesto que no hay ninguna moral vigente que no tenga la tendencia a ser moral absoluta. En efecto, la moral vigente sólo tiene «validez» mientras esté viva en ella la fe como moral absoluta.

Por consiguiente, no sucede de modo distinto que en las demás regiones del espíritu. Todo saber positivo tiene la tendencia a ser saber absoluto; todo Derecho positivo tiene la tendencia a ser Derecho «correcto» (ideal). En todas partes es inmanente a lo positivo la referencia a la idea. Es la condición interna del «valer» mismo, esto es, del ser positivo. Ahora bien, como la idea de la moral no es nada más que la esencia en contenido de la ética, se puede decir: toda moral vigente tiene la tendencia a ser ética pura, incluso cree ser ética pura. Y sólo mientras lo cree, es moral vigente.

Por tanto, si la idea de la ética pura está contenida en toda moral, se podría pensar que, con la idea, tendría que estar contenida de algún modo en la moral a la vez la buscada unidad de la ética. Pero entonces se tendría que podérsela encontrar en la moral misma —no fuera de ella y no por oposición a ella. Claro está que no podría encontrarse como un componente entre otros componentes; pues no es un fermento consciente de esos cambiantes mandatos morales. Pero sí quizás como se pueden mostrar las condiciones,

las primeras presuposiciones, en la medida que lo presente se basa en ellas según la cosa misma (no según la consciencia).

Así, pues, existiría entonces la posibilidad de penetrar hasta la unidad de la ética con la mera reflexión sobre lo semejante de todos los mandatos morales que están ahora en vigor o lo han estado alguna vez.

El éxito estaría asegurado para un método así si pudiéramos aceptar que la unidad buscada es algo sencillo en sí, en cierto modo una unidad puntual, y algo unitariamente captable además o, al menos, agotable en unos pocos rasgos básicos. Pero esto es muy cuestionable. Existe, claro es, un prejuicio muy extendido: la esencia de «bueno» es simple, sencillamente concebible, fácilmente aclarable, enteramente racional. Pero ya el hecho de la diversidad y oponibilidad de los mandatos morales habría debido hacernos dudar de ello. Si se profundiza plenamente en la investigación del reino del valor, la suposición se convierte en dudosa a cada paso. No como si se tuviera que renunciar aquí a toda unidad en general; pero la unidad también puede ser comprensiva, incluso puede ser, a su vez, en sí misma relacional, puede estar articulada de forma diversa. Pero cuando se trata de captar esas unidades, ahí surge la pregunta de si también se logra concebirlas directamente como tales, esto es, como unidades —y seguidamente la de si, aunque se las capte en contenido, también se reconoce en ellas el auténtico carácter de unidad.

El destino habitual en este proceder que parte de la diversidad es el contrario: únicamente conseguimos captar lo diverso y nos vemos obligados a buscar la unidad en otra parte. Y si se ha concebido la unidad de otro modo, entonces se puede contemplar conjuntamente bajo ella lo diverso. Es la vieja sabiduría platónica: la unidad tiene que ser contemplada por adelantado, contemplada *a priori*. Pero entonces surge en seguida, a su vez, el peligro de que nos encontremos con lo contemplado *a priori* en oposición en contenido con la diversidad dada.

Así, pues, la pregunta queda precisada de este modo: ¿Hay una contemplación apriórica de lo que constituye la unidad de la ética pura en la diversidad de las morales vigentes?

c) Ulteriores dimensiones de la diversidad

Pero la cuestión aún va más allá. La diversidad de la consciencia moral no está agotada con la de la moral positiva. Esta diversidad solamente configura aquí en cierto modo una dimensión de la articulación; de una

articulación, por cierto, dada de modo puramente externo y empíricamente tomada. En realidad, no sólo discrepan los modos de ver de las épocas y los pueblos, más aún los de los sistemas filosóficos particulares enraizados en ellos, sino que también se pueden poner de manifiesto tendencias éticas diferenciables entre sí en el seno de esos modos de ver, de esos sistemas y de esas morales; tendencias que en parte se repiten en cada uno de ellos, en parte sólo son características de lo singular de ellos. Su división, que solo podemos dar someramente en conceptos poco precisos, se cruza con aquella otra; es perpendicular a ella en cierto modo.

Así existe una diferencia de principio entre la moral de la comunidad (del Estado) y la del individuo; igualmente entre la moral del varón, de la mujer y del niño (la moral antigua, por ejemplo, era casi exclusivamente moral del varón); o entre una moral del poder, del Derecho y del amor. A su vez, en otra dimensión radican oposiciones tales como:

1. Moral del trabajo, del producir —y moral de la frugalidad y de la resignación.
2. Moral de la lucha, de la competición, del despliegue de fuerza —y moral de la paz, del equilibrio, de la apacibilidad.
3. Moral de los deseos más profundos o secretos —y moral de las duras exigencias universales contra las que se rebela la propia naturaleza con sus inclinaciones y deseos.
4. Moral de la autoridad, del sometimiento a las normas conocidas y reconocidas —y moral del buscar, del rastrear nuevas normas y de la lucha por ellas (en donde buscar, captar, hacer revolución incluso, se convierte en deber; y lo descubierto y defendido en la vida, en objeto de responsabilidad).
5. Moral del presente o de la conformación inmediata de la vida —y moral del futuro, de lo lejano, de la idea (en donde el presente y las personas y las relaciones dadas se subordinan a esto último e incluso se sacrifican).
6. Moral de la acción, de la vida activa —y moral de la contemplación y participación en lo valioso.

De modo adicional, se puede añadir fácilmente una larga serie a estas oposiciones. En el seno de cada una de ellas, ambos miembros tienen su justificación, son interrogantes que surgen de la riqueza de los fenómenos vitales concretos. Todos ellos significan derroteros diferentes, pero

inevitables, de las tareas de la vida; derroteros en los cuales radican objetivos autónomos o fines de la orientación vital y que, como tales, no pueden ser desplazados, reemplazados o nivelados entre sí de cualquier modo.

d) La unidad buscada y la investigación del valor

Es claro que la ética no se puede situar exclusiva y descuidadamente en una de estas orientaciones. Toda exclusión la haría particularista y partidista en sí misma, no la pondría por encima de los tipos de la moral vigente, sino al lado de ellos. Pero en la idea de la ética radica estar por encima de ellos, ser su unidad.

Pero ¿cómo pueden unificarse exigencias heterogéneas? En este punto, ya no nos podemos apoyar en que la diversidad sea meramente empírica y, por tanto, «accidental». Que la unidad falte meramente en la reflexión sobre la unidad, en la «consciencia de unidad», mientras que en realidad radique implícita en la diversidad, se prueba aquí falso. Esto no entra aquí en consideración, porque los tipos nombrados no están recogidos en absoluto de un modo empírico, sino que cada uno por sí, con su particular clase de exigencia, resulta evidente de manera enteramente *a priori* por la esencia de la cosa misma. La unidad, por tanto, sólo puede ser una unidad sintética, que se halle por encima de ellos. Cada uno de estos derroteros de la moral significa un fin propio y supremo de la vida; pero cada uno de estos fines reclama ponerse por encima, ignora la misma reivindicación de los restantes fines de la vida, fines autorizados en sí por igual, rechaza su coordinación con ellos. Se presenta exclusivo, tiránico; tiene la manifiesta tendencia al sometimiento de los restantes; en parte, incluso, a su aniquilación. ¿Cómo podría ponerse aquí un fin global único por encima de la diversidad?

Y precisamente este modo de presentarse los fines particulares de la vida es la demostración de la necesidad de unidad del fin en general. Radica en la esencia del tender ser unidad. Pero los fines son los puntos de orientación del tender. Del mismo modo que el hombre espacio-corporalmente no puede seguir dos caminos a la vez, sino que tiene que elegir necesariamente uno, así espiritual y moralmente no puede tender tampoco a dos direcciones diferentes a la vez y menos aún a muchas. Tiene que elegir una. La pluralidad de los fines más altos lo desgarra, lo desune de sí mismo, lo disgrega, lo hace oscilar inconsecuentemente de aquí para

allá. La pluralidad paraliza su fuerza y, con ella, el tender mismo. La unidad del fin es la exigencia básica de la vida moral. Por eso, todos los fines perseguibles de la vida, todas las normas positivas, mandatos y tipos de moral, son necesariamente exclusivos y tiránicos. Lo tienen que ser, porque, de lo contrario, se anularían a sí mismos. La arrogancia en ellos bien puede ser una limitación. Pero no es arbitraria, sino consecuencia inevitable.

Y por las mismas razones, también es una inevitable consecuencia la unidad ordenada de los fines en los elevados planos de los problemas de la ética. Es una exigencia mucho más categórica que la unidad de los principios en el campo teorético. Esta unidad sólo es un postulado supremo del comprender, del conceptualizar. Pero la unidad de los fines es un postulado de la vida y de la acción. Sin ella, no se puede dar con convicción ningún paso en la vida.

Ahora bien, nosotros no tenemos la unidad de los fines. Nos es desconocida. Por tanto, si se admite en serio la exigencia de unidad, tiene que quedar claro que aquí falta aún el punto de vista supremo. Y como nos situamos ante la diversidad como ante un fenómeno dado, así el único camino posible para la solución de la cuestión es partir de este fenómeno. Por tanto, se ha de preguntar: ¿Hay conexiones, referencias, relaciones vinculantes entre los valores y normas? ¿Son realmente dispares los mandatos morales o se pueden mostrar entre ellos vinculaciones, correlaciones, condicionantes y dependencias? ¿Hay —si no una exigencia de unidad— al menos un orden en las exigencias morales y un principio de ordenación en ellas? Pero esta pregunta referida a la unidad de los fines es equivalente a ésta: ¿Hay un sistema de fines? Y como detrás de todos los fines se hallan los valores —pues el hombre sólo puede convertir en fines suyos lo que se le aparece como valioso—, se transforma entonces la pregunta en una más universal, más objetiva y mucho más sugerente: ¿Hay un sistema de valores?

Esta pregunta delimita la tarea ante la que nos encontramos. El orden o su principio, el sistema, sería la unidad buscada. La unidad sólo puede ser unidad sistemática. Pues no puede ser unidad excluyente. Tiene que ser única, sin ser tiránica. La pregunta es una típica pregunta sistemática.

Así, aún antes de que comience, la investigación de los valores está cargada con la tarea más difícil pensable.

Capítulo 5. El saber sobre el bien y el mal

a)Mandatos, fines y valores

La ética carga de hecho con esta tarea —en la teoría del valor (axiología), que configura su parte fundamental en contenido. No sólo el fin del tender y de la acción, sino también la exigencia moral y su carácter de deber, el mandato, la norma —todo esto tiene su fundamento en una configuración de índole peculiar y peculiar modo de ser, en el valor. Es evidente que lo que no se capta como valioso no sólo no se puede querer o convertir en un fin, sino tampoco reconocer como mandato, como exigencia, como algo que debe ser. Se tiene que haber concebido de algún modo que algo es valioso; sólo entonces y sólo así es una fuerza determinante en la vida moral.

En principio, con esto únicamente se da un nuevo nombre a lo buscado —cuya preeminencia objetiva sobre todo lo demás ni siquiera puede ser entendida en este lugar. Ciertamente, la esencia universal del valor es una, como la del fin o la del mandato. Pero no se pregunta aquí por esa unidad de esencia, sino por su unidad de contenido. En cuanto al contenido, el reino del valor muestra, sin embargo, exactamente la misma desconcertante diversidad que el reino de los mandatos o de los fines; incluso una aún mayor, pues evidentemente también puede haber valores que no entren en absoluto en cuestión como algo mandado para una voluntad o como fin de una tendencia —ya sea que estén realizados o ya sea que por su contenido no entren en consideración para ningún pretender real. Por tanto, en el reino del valor estamos ante la misma pregunta: el orden, el sistema, la unidad, tiene que ser encontrado antes que nada.

Pero que se amplíe de este modo la esfera de la diversidad en contenido es importante para la cuestión de la unidad. Si sólo se conocen miembros concretos y dispersos de una diversidad —tal y como la puede contemplar un punto de vista inadecuado para ella—, entonces es insignificante la esperanza de encontrar su orden interno. Cuanto más arriba sea desplazado el punto de vista, cuanto más se amplíe el contorno de los miembros abarcados, tanto mayor será la posibilidad de la visión conjunta del contenido. Así sucede en todos los campos de investigación. No puede ser de otro modo en el reino del valor. Ciertamente, a los mandatos y a los fines les corresponde siempre y necesariamente un valor, pero no a todo valor le corresponde un fin o un mandato. Aquí es donde

llega a ser actual la otra cuestión básica (véase la introducción) junto a la cuestión del deber obrar: ¿Qué es valioso en la vida? ¿Con qué hay que entrar en contacto?. Es la pregunta más rica de contenido. Con esta pregunta, se amplía la mirada hacia reino del valor.

Y en esta ampliada pregunta básica se encuentran coordinadas unas con otras cuestiones parciales muy heterogéneas entre sí: ¿Qué es el bien y el mal?, ¿qué es la virtud?, ¿cuáles son «las virtudes»?, ¿qué es la felicidad?, ¿cuáles son los bienes de la vida, del espíritu, de la comunidad humana?. En esta ampliada diversidad hay que contemplar el orden, el principio. Pero la condición de ello es orientarse en la diversidad misma. Todo precipitado aspirar a la unidad antes de la investigación y de la más exacta determinación de los valores concretos captables es un comienzo sin perspectiva. Cerciorarse de los contenidos concretos de valor, hacerlos claramente captables, es la tarea inmediata, la prioritaria. Con ella se ha de enfrentar la ética en primer lugar, antes de toda reflexión sobre la unidad exigida e independientemente de ella. A esta tarea esta dedicada la parte segunda, principal y central de nuestras investigaciones.

b) El mito del árbol del conocimiento

Y es esta tarea con la que aún hoy estamos enfrentados. Desde luego, la ética filosófica anterior ha sido, casi sin excepción, de la opinión contraria. No sólo creía haber resuelto o haber encontrado resuelta esta tarea, sino también la tarea de la unidad. Las direcciones más contradictorias coincidían en que afirmaban saber qué es el bien y el mal. Lo «bueno» era considerado como la absoluta unidad de lo moralmente valioso en general —una consideración en la que se podía creer tanto más fácilmente cuanto se tenía el nombre para la unidad y no se veía la diversidad de los valores. Tampoco se veía que todas esas direcciones de hecho comprendían bajo lo «bueno» algo básicamente diferente y se desmentían entre sí.

Es una de las más recientes evidencias —sólo a Nietzsche se la debemos con verdadera claridad— que esta creencia era vana. Son dos cosas las que con esta evidencia se abren paso en la consciencia: 1. Los valores son muchos, su reino es una diversidad; y 2. Nosotros no conocemos ni la diversidad completa ni su unidad. Ambas cosas están aún por descubrir, es la tarea de la ética. Pero esto quiere decir, expresado en los conceptos tradicionales: aún no sabemos qué es el bien y el mal.

No es fácil abarcar con una mirada la perspectiva que se abre ante la ética en este punto de inflexión. Dependemos muy profundamente en cuanto al pensamiento y al sentimiento de lo tradicional. El mito del árbol del conocimiento configura el eje de la tradición en la ética del occidente cristiano. «El día que comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como Dios y sabréis qué es el bien y el mal». Así profetizaba la serpiente en el paraíso. Y aunque engañado por ella, el hombre la creyó por inocencia y embelesamiento. Hasta hoy cree saber qué es el bien y el mal. Cree tan firmemente en ello que incluso el pensamiento crítico ha sido víctima del gran engaño. Pues toda meditación de los pensadores se dirige a «fundamentar» la esencia de lo «bueno», esencia que ellos creen captar; sobre esa meditación construyen, tanto unos como otros, la metafísica de la consciencia moral. Pero no se esfuerzan por reconocer lo «bueno» en sí mismo. No les afecta el temor de que pudieran estar equivocados. Pues ellos creen conocer qué es bueno.

El mayor engaño es la profecía misma de la serpiente. El pecado no ha hecho vidente al hombre; el hombre no ha llegado a ser como Dios, no sabe hasta hoy qué es el bien y el mal. Más exactamente, sabe poco de ello, sólo fragmentos. Y la meditada fundamentación fue inútil, fue prematura, derrochada en una supuestamente firme posesión del conocimiento moral. A la metafísica de las costumbres, le faltó la base, la fenomenología de los valores o, como también podríamos decir, la axiología de las costumbres. Ésta es la primera, la principal demanda de la ética. Está objetivamente antepuesta a toda teoría y metafísica. El reino de los valores encierra el secreto del «bien y del mal». Como un todo, es su contenido. Su diversidad y plenitud es el fruto real del árbol del conocimiento, que merece la pena probar.

c) El descubrimiento de Nietzsche y el error del descubridor

El saber del no-saber siempre es el comienzo del saber. Tampoco el saber sobre el bien y el mal puede seguir ningún otro camino distinto al que pasa por este umbral del saber.

La hazaña de Nietzsche nos ha puesto en el umbral. En él esta formulada por primera vez con plena consciencia la pregunta por el contenido del bien y del mal —independientemente y «más allá» de todo lo que en el transcurso del tiempo ha sido considerado como el bien y el mal.

La pregunta es una osadía. Toca lo sagrado. Y la osadía se ha vengado del osado. Lo ha arrastrado, desviándolo del objetivo, hacia la crítica destructiva; lo ha llevado incluso a aferrarse precipitadamente a lo nuevo, a lo desconocido, que se abría a su mirada. La recién liberada mirada para el valor cayó sobre el reino de los valores y creyó abarcarlo en la primera embriaguez del vencedor. El descubridor no podía sospechar, claro está, que era un nuevo campo de trabajo cognoscitivo inmenso el que se le abría.

Pero sus desaciertos son comprensibles. Su supuesto inmoralismo, su sueño del superhombre, su moral del poder sediento de belleza —que desgraciadamente se convirtió muy rápidamente en filosofía de moda y oscureció la importancia de su descubrimiento pionero—, todo esto no debería conducir a error por mucho tiempo a quien se inclina a la seriedad. La desgracia de la ignorancia quizás nunca es totalmente inocente. Y si la culpa se paga, y tradicionalmente lo ha sido, con el sino de la ignorancia, la culpa se refleja en los que ignoran. Sacar provecho de un pensamiento es más que criticar sus errores. El tiempo está maduro para esta tarea. Merece la pena tomar en posesión el reino descubierto del valor.

Raramente sabe por completo un descubridor lo que ha descubierto. Nietzsche, como Colón, no lo ha llegado a saber Los descendientes heredan la tierra. Han de merecer en ellos lo heredado para poseerlo.

Dígase —aunque sólo más tarde se podrá justificar— que el más funesto error de Nietzsche como descubridor radica precisamente en esa doctrina suya que causó la mayor impresión en su tiempo, en la doctrina de la «transmutación de los valores». En esta doctrina se escondía la tesis del relativismo del valor. Si los valores se pueden «transmutar», también se pueden devaluar, se pueden crear y aniquilar, son producto del hombre tan arbitrarios como los pensamientos y las fantasías. Entonces, justo al dar el primer paso, queda aniquilado el sentido del gran descubrimiento; el camino, más allá del umbral, no conduce a un nuevo reino desconocido, aún por cultivar; en ese reino no hay nada que descubrir y que encontrar; más bien queda descorrido el cerrojo que frenaba el libre idear e inventar. Pero si era éste el sentido de la liberación, entonces no se puede comprender por qué la fuente de la invención tanto tiempo detenida no salta ahora y brota a borbotones. ¿O carece el hombre del espíritu de la invención?

En verdad, se ha demostrado lo contrario. El hombre no carecía de invención. Pero lo inventado no tenía ningún poder sobre el hombre. Lo inventado no poseyó la fuerza para convencer a su sentimiento, para

determinar su consciencia real y sintiente del valor, para transformarlo íntimamente. Pues la consciencia del valor —sea lo que sea— es, en primer término, sentimiento del valor, un tener contacto primario e inmediato con lo valioso. Se ha demostrado que el sentimiento del valor no se puede modificar, sin resistencia, por lo fingido; que tiene en sí algo indócil, imperturbable, una esencia peculiar, una ley peculiar, una peculiar orientación al valor.

Está en cuestión precisamente qué es esta esencia peculiar. Del hecho de su poder de resistencia, ya se puede sacar fácilmente que está en íntima conexión de algún modo con la esencia misma de los valores. Pero, además, su fenómeno quita la razón a la idea de la transmutación y al relativismo del valor. Es distinto a lo que sueña la avidez de sensaciones del que se precipita con el pensamiento. Ciertamente, se abrió aquí un campo ilimitado para el idear e inventar. Pero en este campo no se encuentran los verdaderos valores morales —los valores que convencen al sentimiento del valor y mueven la vida. Éstos tienen otro origen.

Qué origen —por misterioso que pueda ser, una cosa no se puede pasar por alto: aquí hay aún un territorio distinto al de lo fingido, el territorio de los valores auténticos. Y merece la pena descubrirlo.

Capítulo 6. Del camino para el descubrimiento del valor

a) Revolución del ethos *y estrechez de la consciencia del valor*

La pregunta siguiente es: ¿Cómo son descubiertos los valores morales? Esta pregunta coincide poco más o menos con la pregunta por el surgimiento y la desaparición en la historia de los contenidos morales, de los mandatos y normas. Por principio, esta pregunta es concebida de la manera más amplia. No se puede ver en ella tampoco la mera cuestión del método. No se trata del modo de conocimiento, sino del reino de los fenómenos en que se encuentran los valores. Por eso al menos empieza con ella la remisión al apriorismo de la contemplación del valor. Precisamente la pregunta trata de cómo este apriorismo se manifiesta y de cómo se confirma en la vida.

Acaso se pueda decir en cierto sentido que la ética filosófica descubre valores. Pero raramente es esto alguna vez un descubrimiento realmente original. La mayoría de las veces es la posterior apropiación de aquello

que estaba presente y tenía efectos en la consciencia moral —ya sea como mandato reconocido de la moral vigente, ya sea como punto de vista inconsciente del contacto valorante con lo real. Numerosos valores están vivos de esta manera en el corazón de los hombres sin que sean captados directamente o puestos en claro en su estructura por un pensar que busca conscientemente el valor. Pero hay este captar y este poner en claro y sólo puede llevarlo a cabo la filosofía. Pero precisamente por eso es un descubrir secundario.

En cambio, si se nos pregunta que cómo tiene lugar el descubrir primario nos tenemos que meter mucho más profundamente en la vida moral. La consciencia moral trabaja siempre y en todas sus formas de manifestación en este descubrimiento. Cada nuevo conflicto vital pone al hombre ante nuevas tareas y por eso puede conducirlo a captar nuevos valores. La consciencia primaria del valor se acrecienta con el incremento de la vida moral, con su complicación e intensificación, con la diversidad y con la altura de valor efectiva de su contenido. Pero entonces resulta que toda la humanidad trabaja sin cesar en el descubrimiento primario de los valores, sin perseguir, por cierto, este trabajo como fin: cada comunidad, cada época y cada pueblo, a su modo y dentro de los límites de su ser histórico; e igualmente, a menor escala, cada individuo por sí mismo, dentro de los límites de su horizonte moral.

La consecuencia es ésta: no hay ningún estado de estancamiento absoluto de la consciencia del valor. También aquí, como en todas partes en el mundo, todo está en flujo. Bajo la aparentemente tranquila superficie, está en marcha la continua revolución del *ethos*. Los conceptos acuñados pueden engañar a alguien sobre esto. Son más estables que los límites reales de la correspondiente contemplación del valor. Esos conceptos están hechos de otra materia, no son el sentimiento mismo del valor, forman parte de la superficie. Si una época ha acuñado el nombre para el valor contemplado, es seguro que la siguiente generación no vinculará ya con el nombre el mismo sentido. Las palabras son torpes, los conceptos son toscos y renquean continuamente, pero la mirada para el valor es inapresablemente viva y diferenciada, insondable para el pensar. Claro está que el pensamiento sigue a los desplazamientos no notados del círculo de luz de esa mirada para el valor en los planos ideales de la diversidad del valor —pero siempre despacio, sólo desde lejos y frecuentemente de forma discontinua, a empujones, saltando por encima de los miembros intermedios

más sutilmente diferenciados. Así sucede que en todas las épocas las mentes verdaderamente más sutiles chocan con contenidos de valor «sin nombre» —«anónimas virtudes» las llamaba ya Aristóteles.

Por tanto, hay un permanente poner de relieve contenidos éticos de valor. Esto no es una transmutación de los valores, pero sí una transmutación de la vida. Los valores mismos no se modifican en la revolución del *ethos*. Su esencia es supratemporal, suprahistórica. Pero la consciencia del valor se modifica. Recorta del reino de los valores en cada caso un pequeño contorno contemplado. Y este contorno «camina» en el plano ideal de los valores. Toda estructura de valor que aparece en el recorte contemplado y toda la que desaparece de ese recorte significa una transmutación en la vida para la consciencia valorante. Pues sólo bajo los respectivos valores contemplados cae lo real para la consciencia valorante.

Así sucede que las acciones, las disposiciones de ánimo, las relaciones que ayer se consideraban buenas, hoy pueden aparecer reprobables. Ni ha cambiado lo real ni los valores; sólo ha cambiado la selección de los valores que valen como norma de lo real.

El proceso de revolución ética es un auténtico proceso de descubrimiento, autentica develación del valor, apertura al valor; claro está que, por otra parte, siempre hay, a la vez, pérdida de valor, olvido del valor, ocultamiento del valor. El fenómeno completo de esta transformación pone de manifiesto una especie de «estrechez» de la consciencia del valor. Hay abundantes pruebas de que la estrechez no está delimitada de modo fijo, de que la consciencia del valor también puede acrecentarse y menguar en contenido. Pero también esto tiene su reverso. Pues con la creciente extensión de la consciencia del valor disminuye su intensidad e inmediatez. La parcialidad del *ethos* es lo que le da siempre su agudeza característica, la pasión por intervenir, el movimiento creador.

b) El portador de ideas y la multitud

El núcleo más íntimo de la vida moral, el autodesarrollo del *ethos*, es idéntico al descubrimiento primario de los valores.

Y el perpetuo proceso de revolución ha de continuar muy lejos, siempre de la misma forma, oculto bajo la superficie. En ciertas épocas conduce a crisis agudas, se abre paso violentamente, ase los corazones como

un torbellino y los arrastra hacia el hecho histórico. Una crisis tal fue el descubrimiento del valor que proporcionó al primitivo cristianismo su fuerza de repercusión: el descubrimiento del valor moral de suyo del amor al prójimo.

Un valor central o también todo un grupo de valores entra en la consciencia ética y transforma desde el fondo la visión del mundo y de la vida. La antítesis con las antiguas valoraciones existentes hace encender la lucha, y no sólo la espiritual. La pasión del *ethos* recién despertado provoca la pasión del antiguo, que se defiende de la aniquilación. La inercia de lo sancionado es una resistencia con la que se acrecienta el ímpetu de la acometida. Hay esta inercia precisamente porque también en ella están vivos valores auténticos, valores contemplados. El testimonio de la sangre es el perpetuo fenómeno acompañante de la crisis. El curso de la revolución ética tiene en sí algo esencialmente antitético. El nuevo pensamiento nace, madura y se fortalece en la crítica de lo antiguo, en oposición a lo consagrado. Tiene que aniquilar para imponerse; tiene que hacerlo también cuando, según la cosa misma, acoge en sí lo existente y construye sobre ello. Ha nacido bajo el signo del conflicto y el conflicto persiste mucho tiempo hasta que el nuevo pensamiento triunfa o perece.

Ahora bien, en realidad también es muy diferente la participación del individuo en la revolución ética. El hombre medio es un elemento que desaparece en el proceso colectivo. Pero las integrales de la consciencia del valor se concentran a su vez en el *ethos* de hombres concretos, ganan en ellos en primer lugar forma y expresión. Y sólo desde aquí tienen repercusión en círculos más amplios. Este fenómeno se hace sensible del modo más plástico en el punto de ruptura histórica del proceso.

Aquí hacen su aparición los grandes guías éticos, los héroes del espíritu, los profetas, los fundadores de una religión, los portadores de ideas. De ellos parte el movimiento, ellos revolucionan a la multitud. Es bastante lógico creer que tales guías son los «ideadores» de nuevos contenidos de valor, que el nacimiento de los valores radica en la idea del portador de ideas. También esto es erróneo. El portador de ideas no idea nada, sólo puede descubrir. Es más, su descubrir también es limitado. Sólo puede descubrir lo que ya vive oscuramente en el sentimiento del valor de la multitud y pide expresión. Él es quien, en cierto modo, lee en el corazón de los hombres los valores recién sentidos, los recoge allí, los trae a la luz de la consciencia, los proclama y les presta el lenguaje.

Sólo tiene fuerza de convicción aquello para lo cual está «maduro» el tiempo, lo que ha madurado en el *ethos* vivo de los hombres, lo que ha sido madurado por la necesidad y el anhelo morales. El portador de ideas únicamente es un descubridor secundario. Por delante de él, buscando y palpando eternamente, camina oscura y semiconscientemente el sentimiento vivo del valor; y lo que el portador de ideas encuentra ya tiene siempre vida y fuerza en lo profundo.

Este es el secreto de su eco en la multitud, lo que constituye la fuerza de la idea —una fuerza que no se asemeja a los círculos de las ondas, que disminuyen al propagarse, sino al reguero de pólvora, que se enciende por una chispa, se propaga impetuosamente y se fortalece al aumentar. La fuerza no radica únicamente en la chispa, sino en el detonador, que se encuentra preparado por todas partes. Antes de su descubrimiento por el pensamiento consciente, la idea ya vive. Su vida aguarda sólo a que se le dé forma por el pensamiento consciente para fijarse de repente, como cristal en lejía, y estructurarse. También aquí el conocimiento va a la zaga. No obstante, el conocimiento es lo que despierta la vida oculta de la idea, le permite configurarse visiblemente.

Pero esta vida oculta ni es absolutamente inconsciente, ni absolutamente consciente. Su contenido, cuando es sacado a la luz por la palabra del portador de ideas, no está aquí únicamente de repente, como un fruto maduro, sino que cada uno lo conoce ya, lo reconoce, cree que expresa su ser más propio e íntimo. Es la auténtica *anámnesis* platónica a gran escala. Y el portador de las ideas es el mayéutico de la multitud, el que la fuerza a parir lo más vivo suyo en la hora del destino de su *ethos*.

Cada época lleva consigo oscuros gérmenes de ideas. Siempre está por madurar una nueva consciencia del valor. Pero no siempre está el terreno maduro para el portador de ideas. Y no en todas partes donde el terreno está maduro surge un portador de ideas para la idea. Quizás ya estemos hoy, nosotros, bajo el signo de valores oscuramente vislumbrados, muy diferentes a los que son reconocidos y enseñados entre nosotros. Ninguna edad se conoce a sí misma moralmente. La vida ética real es una vida en lo profundo.

Claro está que también hay el fenómeno inverso, el portador de ideas incomprendido, que llega a destiempo y muere solitario con su verdad. Este portador no es la refutación de esa situación objetiva, sino su confirmación, la prueba con el ejemplo. A su idea no le falta en sí ni vida ni fuerza.

Pero esa idea sólo tiene ambas cosas en él, no en la multitud. La idea no tiene ningún eco en el corazón del hombre, porque no es recogida del corazón del hombre. Su época podrá llegar, pero su proclamador ya no la verá. Quien vive por delante de su época, está muerto en su época.

Nada es más instructivo para el examen de la esencia de los valores que la relación entre el portador de ideas y la multitud. Cuando el proclamador se halla solo, sin eco, está justificado preguntar: Lo que él propaga como valioso ¿no es un mero pensamiento, un sueño aislado? Pero cuando prende la chispa, cuando la idea se repite en innumerables seres en los cuales es despertada, liberada, por la palabra del proclamador, no se puede hacer esta pregunta de este modo. Hay que preguntar a la inversa: ¿Por qué se entregan todos aquellos que, desde la misma carencia, llevan el mismo anhelo en el corazón, llevan la misma idea en secreto y semiconscientemente, de modo que esta idea está preformada en ellos en cierto modo y sólo aguarda al desencadenamiento? ¿Por qué no se despedaza el *ethos* de la multitud en tantas ideas como cabezas pensantes hay? No es suficiente decir que la forma de vivir de la época, los conflictos, la situación ética es para todos la misma. ¿Por qué no anda errando cada uno por caminos diferentes y busca otras soluciones a las mismas cuestiones de conciencia? ¿Qué fuerza a todos a rastrear en la misma dirección, buscando dirigirse al mismo valor?

Sólo hay una respuesta para esto: porque sólo hay un valor que radique allí donde todos mantienen dirigida la mirada desde la misma carencia y el mismo anhelo. No son libres de imaginar cualesquiera normas diferentes del bien y el mal desde el estado de cosas de la situación dada. Sólo hay un valor que corresponda a la cuestión vital formulada, que le dé una respuesta verdaderamente tangible. Esta es la instancia de decisión buscada. Ninguna otra puede sustituirla.

Pero esto significa que los valores tienen de hecho una esencia autónoma, independiente de todo idear y anhelar. Significa que no los determina la consciencia del valor, sino que ellos la determinan.

c) Ética retrospectiva y prospectiva

Frente a la fuente originaria y viva de la consciencia del valor, es secundaria la contemplación del valor por la filosofía. Es más secundaria aún que la del portador de ideas. Pues raramente el portador de ideas es filósofo. En Sócrates, Fichte, Nietzsche, quizás tengamos ejemplos de tal

unificación; pero no son ejemplos de gran calado. Quizás sean mejores ejemplos los reformadores de la Edad Media y de la época Moderna, quizás también el legendario Pitágoras o Empédocles; pero lo filosófico no es lo decisivo en su consciencia del valor. Platón creía con toda su alma en la vocación mundanal del filósofo como guía ético; pero si se prescinde de su propio influjo histórico, sólo las utopías de pensadores solitarios le han dado la razón.

De hecho, la ética filosófica recorre casi sin excepción un camino diferente. Se detiene en valores que han descubierto otros y lucha por ponerlos en claro, por su profundización consciente y por su fundamentación. El principio es recibido, se «lo conoce ya». Claro está que no hay que despreciar esta recepción y este trabajo fundamentante, sobre todo cuando la recepción se extiende a toda la amplitud del frente de problemas de los valores descubiertos y no es selección estrecha y arbitraria. La fundamentación precisa de un ulterior rodeo, recurre a la metafísica, suelda la cosmovisión teorética y práctica. Pensando, eleva al plano de la ciencia lo que era oscura y meramente cosa del sentimiento. Así estimula de modo natural a la teoría y al sistema de los valores.

Pero una vez que es reconocido esto último como tarea, tiene que entrar en acción necesariamente la otra tendencia. Al lado de la ética que fundamenta, tiene que marchar la ética que busca, que rastrea, que investiga el valor. La insignificante perspectiva de éxito —que únicamente se saca, desde luego, de una experiencia filosófica que apenas si ha practicado en serio tal investigación— no la puede contener. Una vez que se ha concebido que no se conocen todos los valores o, lo que es lo mismo, que no sabemos aún qué es «el bien y el mal», es imposible que la ética pueda contentarse con la contemplación retrospectiva de lo conocido desde hace mucho. No puede sustraerse en absoluto a la tarea —no puede defenderse del apremio— de escrutar valores para cuya captación quizás ya esté maduro el hombre. Una tendencia prospectiva, constructora, buscadora y ponderante se contrapone sin querer a la retrospectiva y meramente fundamentante.

Sólo en esta segunda tendencia, que ya se ha hecho esperar bastante tiempo, llega a ser la ética realmente normativa —en ese único sentido en que ella puede serlo. Sólo en esta tendencia vuelve la ética a su idea de ser guía del hombre. No está muerto en ella el ideal platónico de gobernar y formar espiritualmente por medio de la fuerza del contemplar filosófico,

por medio de la contemplación de ideas. Este ideal, por principio, no es tampoco tan utópico como en los intentos apresurados de su realización, demasiado conocidos. Pues la tarea de que se trata no es cosa de una mente en concreto —lo que, desde luego, sería arrogancia y fue el error de los utópicos—; es cosa de investigación conjunta, y no únicamente de nuestro tiempo, sino de una amplia continuidad científica que avance lentamente. El investigador concreto sólo puede constituir con su trabajo un elemento llamado a desaparecer.

Pero el punto de inflexión está superado. El inicio está hecho.

d) Investigación teorética e investigación de los principios éticos

Pero otra vez y en un sentido distinto surge la pregunta: ¿Cómo pueden ser descubiertos los valores? Se trata ahora del descubrimiento secundario, del descubrimiento con el pensamiento. ¿Cómo pueden ser puestos de relieve los tesoros del sentimiento vivo del valor y de la oscura contemplación del valor que nos rodean por todas partes? ¿Cómo puede acercarse a ellos el pensamiento, apoderarse de ellos, sacarlos a la luz?

La comprensión científica es más que el contacto sentimental. Ahora bien, suponiendo que, en el sentimiento de nuestro tiempo del valor, haya sido accesible inconscientemente una serie de valores, ¿cómo han de presentarse después estos valores en la posesión científica? ¿Cuándo ha de intervenir la exacta explicación, la descripción, la delimitación? ¿Cuándo la determinación y la configuración conceptuales?

La investigación del valor es investigación de principios. Entonces también tiene que compartir el carácter general de la investigación de principios. Los principios son lo independiente en sí, de lo que depende lo demás. Está completamente claro cómo se ha de deducir de ellos cuando están dados. Pero no está claro cómo ellos mismos, cuando no están dados, podrían ser colegidos. Por encima de ellos no hay nada; por debajo de ellos, sólo lo dependiente. Pero suponiendo que la relación de dependencia sea firme, entonces puede ser visto en lo dependiente dado —como su presupuesto— el principio de ello en su estructura.

Así son vistas las leyes de la naturaleza —en el concreto acontecer de la naturaleza —, así las categorías del ser, hasta donde puedan ser vistas; no de modo distinto, y con la misma limitación, las del conocimiento. Siempre están aquí las leyes, actúan en lo concretamente dado que depende de ellas. Y siempre son conocidas sólo posteriormente. Nunca va por

delante el conocimiento de las leyes y no, desde luego, el conocimiento de las categorías. La evidencia de lo primero nunca es evidencia primera. Fue un error básico pretender excluir de esta regla a la teoría del conocimiento; no hay ningún «pensar metódico puro» anterior a la experiencia, esto es, anterior al conocimiento concreto de objetos. El descubrimiento de lo apriórico en el conocimiento no tiene lugar directamente, sino rodeando por lo *posterius*[4].

La condición de este proceder es un campo de hechos, un campo de fenómenos dados y analizables, un «factum». La filosofía teorética no carece de un *factum*. Lo posee en lo existente, en lo cósicamente experienciable, en el fenómeno mismo de la experiencia —sea ésta ingenua o científica. En este campo se pueden establecer leyes de esencia con el análisis; desde este material se las puede resaltar y destacar o, si se quiere, deducir retroactivamente. En este contexto, «concluir» no es nada más que hacer visible el desconocido término opuesto sobre la base de lo dado, lo cual está en una relación firme con él. Claro es que, para esto, tiene que ser contemplada de algún modo la relación misma. Pero no constituye ninguna diferencia qué nombres se den al contemplar.

Ahora bien, en lo que concierne al no darse de los principios, la ética está en la misma situación. La ética también tiene que «inferirlos» o verlos volviéndose hacia atrás desde el fenómeno concreto. Están contenidos en fértil abundancia, como lo determinante, en el querer, en las decisiones y acciones, en la disposición del ánimo, en la toma de posición o en la participación callada. Por tanto, tendrían que poderse contemplar en todo eso. Pero los principios éticos aún no son vistos con el darse de estos fenómenos; son en sí tan poco conscientes como los principios del conocimiento. Conscientes sólo son aquí el caso particular, la situación, los particulares fines del tender. Si un hombre se guarda de perjudicar al contrincante en la dura lucha por la existencia, si lo socorre muy servicialmente y comparte con él el propio beneficio alcanzado, no necesita saber de ningún modo si lo hace por sentido de la justicia o por amor al prójimo o por simpatía personal. Tiene únicamente el sentimiento cierto de hacer «algo bueno». El oscuro sentimiento del valor no distingue el principio. Sólo cualifica universalmente el caso concreto del hacer. En el saber de que este hacer es «bueno» no se encuentra un saber de en qué

[4] Véase *Metaphysik der Erkenntnis*, 2ª edición, 1925, pp 251-253.

consiste este ser bueno; asimismo tampoco un saber de por qué es bueno. El principio está presente en quien obra y lo determina, pero no tiene un saber del principio.

Según esto, se podría pensar que el proceder de la investigación de los principios éticos tendría que ser estrictamente análogo al de la investigación de los teoréticos. Hay, por supuesto, experiencia ética tanto como teorética. Es más, la experiencia ética aún es más cercana a la vida, más infalible como fenómeno. Pero precisamente en este punto comienza la dificultad. Pues los principios mismos son de naturaleza distinta. Los valores no son leyes del ser, no tienen una necesidad vinculante para lo real. Nunca se puede saber si se realizan o no en la conducta dada y experienciable del hombre. Al menos por la experiencia misma, esto no se puede saber. Más bien, se tiene que llevar ya consigo el saber del bien y del mal como criterio de valor de lo experienciable para poder saber si lo experimentado es algo valioso o contrario al valor. En los ejemplos arriba apuntados también está presupuesto ya este saber; este saber no procede de la acción, sino que la precede en quien obra, y asimismo precede también a su valoración moral, al asentimiento que tributan los demás —por oscuro que pueda ser el arraigamiento de tal saber en la consciencia moral. Es un saber puramente apriórico. Únicamente sobre la base de este saber puedo escoger el caso experienciable como un caso tal en el que es determinante un principio moral. Por tanto, no puedo, al revés, pretender sacar el principio de la experiencia del caso. La experiencia en la que me debería poder orientar, en la que, por análisis, debería poder encontrar el principio, presupone ya, por tanto, el saber del principio. Pues esa experiencia tiene que ser seleccionada de la mano del principio.

Claro está que esto pone del revés la situación objetiva. Esto es una aporía que la investigación teorética de principios desconoce. Parece un inevitable *círculus vitiosus*.

e) Categorías y valores, leyes y mandatos

Hablando en general: los principios éticos no son categorías. Las categorías son legalidades que ejercen una coerción sin condición, formas a las que se somete sin contradicción todo lo que cae en su ámbito. Son del modo más universal lo que las leyes de la naturaleza son para las formas particulares de manifestación de ciertos estratos de lo real: no hay en ellas ninguna excepción; antes bien, una única excepción demostraríaría que no

existe en absoluto ninguna ley. Su modo de validez es inviolable. Nunca puede existir una discrepancia entre las auténticas leyes del ser y lo existente en concreto. Los casos descansan integramente en las leyes, las «observan» con ciego sometimiento. Las leyes se cumplen en cada caso. Este es el fundamento de por qué cada «caso» denuncia la ley inmediatamente al investigador cuando el investigador sabe aislarlo hábilmente en el experimento. Cada caso, hasta donde es observable, es representativo para la universalidad de los casos. Es representante de las categorías bajo las que cae.

Esto es diferente en los valores. Claro está que los valores pueden ser realizados y lo son quizás en amplia medida. Pero también pueden estar irrealizados. No radica en su esencia, como principios, que les corresponda lo real. Puede haber en este caso cualquier amplia divergencia, incluso la más extrema contradicción. Esto no perjudica al valor como principio; su esencia no es la de las leyes del ser. No fuerza, no domina a lo existente. Los valores existen independientemente del grado de su estar cumplidos en lo real. Frente a lo real, sólo significan un requerimiento, un deber ser; no un tener que ser inevitablemente, no una coerción efectiva. Lo que ellos son en la idea existe tal cual más allá del ser o no ser real. La exigencia existe tal cual también cuando es incumplida, incluso cuando es incumplible. La excepción, la discrepancia, la desobediencia por parte de lo existente, no la anula.

Los valores, por tanto, no se pueden reconocer en si están contenidos o no en lo real. También existen cuando el caso dado, incluso cuando todos los casos reales los contradicen. El caso no denuncia el valor. Pues mientras los valores no se conozcan ya por otro lado siempre seguirá estando en cuestión si el caso concuerda o no con ellos.

Si limitamos la cuestión al problema aún más reducido, éticamente más actual, del deber-hacer, entonces aún salta más a la vista la diferencia. En este sentido, los principios morales son exclusivamente los valores no realizados o no plenamente realizados. Aparecen como mandatos, expresan siempre algo no existente y, justamente, por eso, un deber ser actual. Lo moralmente bueno nunca es absolutamente real en la vida, el hombre nunca es en absoluto como debe ser. ¡Cómo los mandatos en cuanto tales podrían resultar de las acciones reales y experienciables del hombre, de sus decisiones, de sus disposiciones de ánimo! Entre el mandato y la conducta real se halla la libre decisión, el franco estar a favor o en contra.

Y precisamente cuando el hombre obra en contra, se alza contra él, amenazador y acusador, el mandato. El valor no cumplido no es una coerción de la naturaleza, sino una pretensión y un requerimiento en el hombre, tal y como lo expresa el mandato. Y esto no significa para el hombre una carga opresora, sino que precisamente lo eleva a la categoría de ser moral. Si el mandato fuera para el hombre ley de la naturaleza, tendría que seguirlo ciegamente, como la piedra sigue la ley de caída; entonces, el hombre sería un puro ser natural y, por principio, sería igual a la piedra. La diferencia entre mandato y ley, el hecho de que para él, junto a todas las leyes de la naturaleza, a las que está sometido involuntariamente, existan también mandatos, a los que también puede infringir, lo convierte en hombre.

f) Realidad ética y el factum *de la consciencia primaria del valor*

Los valores éticos no se pueden descubrir en el obrar del hombre. Al revés, tenemos que conocerlos ya para poder diferenciar si su obrar es valioso o contrario al valor. Aquí no puede contarse con ningún *factum* de la investigación ética, desde el cual, por mero análisis, pudieran ser puestos de manifiesto los principios morales. Este es el estado general de aporía en el terreno ético. El descubrimiento tiene que recorrer un camino distinto. La mera realidad de los casos particulares no puede guiarlo.

Si el estado de cosas estuviera con esto definitivamente caracterizado, estaría cortado el camino de la investigación de principios en la ética. Sin embargo, ya antes de toda reflexión ulterior, se siente que no pueden dejarse las cosas tal y como están. Aunque los hechos de la conducta humana no puedan denunciar el principio, tampoco son estos hechos los que únicamente aquí se dan. Mas bien, siempre está dada también conjuntamente una consciencia del valor de lo fáctico. Esta consciencia no es una consciencia de principios, no es un contemplar puro del valor, pero sí un sentimiento del valor, una confidencia clara u oscura sobre el valor o el disvalor de la conducta fáctica.

Que esta confidencia esté presupuesta en la selección de los hechos no significa, por eso, un circulo vicioso. Pues se busca la estructura de valor en su peculiaridad ideal, pero sólo se presupone una consciencia indiferenciada y a menudo difusa de que el caso contiene algo valioso. Esta acompañante consciencia oscura del valor, que también tiene que guiar indispensablemente al investigador filosófico, forma parte, por tanto, del

hecho. Por su presencia, la realidad ética se diferencia de la ontológica. Ambas son igualmente reales, pero la primera contiene aún un momento de esencia más. Y precisamente este momento es lo que importa. Las dos especies de realidad tienen en común la estructura óntica básica de lo real. Acciones y disposiciones de ánimo son reales en las personas reales como las propiedades y los movimientos en las cosas reales. Pero, además, aún es real en ellas algo diferente que no está construido por leyes del ser: el sentimiento de valor acompañante, que en este caso rechaza y acepta, condena y justifica

La realidad ética es más rica que la teorética. Incluye la realidad de la consciencia moral. Esta última es de la que únicamente depende la experienciabilidad de la realidad ética. La consciencia moral no consiste en decisiones y disposiciones de ánimo —éstas pueden ser tanto buenas como malas, esto es, también pueden contradecir a la consciencia moral—, sino en el peculiar sentimiento de valor que distingue en ellas el bien y el mal, y configura su criterio ético.

En este sentido, la consciencia moral, ciertamente, no es nunca completa y quizás tampoco está libre de error en su aplicación, esto es, en las valoraciones efectivas que otorga a acciones y disposiciones de ánimo. Pero, sin embargo, siempre es auténtica consciencia del valor. Y esto es suficiente para el análisis del fenómeno, para descubrir y determinar conceptualmente en él la estructura de valor ético.

Por tanto, si se incluye la consciencia moral en este sentido —que es un hecho indiscutible en la vida humana— en lo real dado, ya no se puede decir que no haya un «factum» al que se pueda referir la investigación ética de los principios. Mas bien hay este *factum*. Sólo que no se lo puede buscar en un falso plano de lo real. No se halla nunca en la conducta efectiva del hombre, así como tampoco en la comunidad humana, tampoco en instituciones fácticas y manifestaciones históricas, sino únicamente en la consciencia primaria del bien y el mal —en la medida en que algo así está presente en cada caso. Éste es el fenómeno ético primario, el «factum» de la ética.

Claro está que esto es un *factum* de otra índole que el teorético. Es real, experienciable y, sin embargo, no empírico en su esencia. Pues también la consciencia primaria del valor es apriórica. Por tanto, se puede hablar aquí con un cierto derecho de un «factum apriórico». La paradoja en ello es sólo externa. De hecho, en este sentido se ha de llamar un *factum* a

todo conocimiento apriórico. Y en el terreno teorético también interviene la teoría del conocimiento apriórico con esta su facticidad. Y si no existiera esto último, no habría tampoco en absoluto el problema del conocimiento apriórico. En el terreno ético, esta situación objetiva ha sido comprobada y formulada desde hace tiempo por Kant; pues Kant es quien ha calificado a la «ley moral» como «*factum* de la razón». Este *factum* kantiano de la razón, según la cosa misma, es precisamente lo que hemos llamado el *factum* de la consciencia primaria del valor, es decir, del sentimiento del valor. Por esto la realidad ética es más rica que la realidad entendida de un modo meramente ontológico.

En este *factum* no aparece tampoco la dificultad anteriormente desarrollada de la desviación del principio. La primaria consciencia sentimental del valor, cuando está presente y en la medida en que lo está, no puede coincidir o no coincidir con el principio, como cualesquiera disposiciones de ánimo y acciones. Coincide necesariamente con él, no es nada más que su expresión en la consciencia, su modo de determinar la consciencia y de estar presente en ella determinando.

No todo hombre tiene una consciencia del valor para cada valor moral, de modo semejante a como no todo hombre tiene conocimiento de cada proposición matemática. Pero cuando alguien tiene consciencia efectiva del valor, esta consciencia es inmediatamente testimonio del valor mismo en ese alguien. Por tanto, el valor puede ser visto en sí mismo en el estar presente en la consciencia. Esta realidad no necesita ser depurada ulteriormente. Denuncia inmediatamente el principio.

g) Posibilidad de engaño y consciencia moral inauténtica

En todo caso, se podría dudar de si son de fiar las evidencias que se obtienen de un *factum* así. Este *factum* no es en absoluto estrictamente universal, los hombres varían en sus sentimientos del valor. Y además, para el *factum* del sentimiento del valor, ¿no se necesitaría, a su vez, de un criterio para diferenciarlo de otros *facta* parecidos, pero no inteligibles?

Estas vacilaciones denuncian una cierta inseguridad del conocimiento frente al fenómeno de la consciencia moral. Se tiene que conceder que esta inseguridad existe dentro de ciertos límites. Pero aquí no se trata de si existe, sino de si existe por principio e inevitablemente. Sólo si es inevitable, si la evidencia humana es completamente impotente frente a ella, llega a ser grave el estado del problema. Ha de importar poco si simplemente

le falta la vista agudizada al hombre medio, si simplemente le falta al moralmente inexperto o al mezquino o al no instruido filosóficamente. Lo mismo sucede en otros terrenos —y precisamente en aquellos en los que se reconoce evidencia puramente apriórica. En sí, es siempre posible instruir la mirada para un fenómeno. Y esta instrucción es precisamente la tarea del filósofo moral. No se está de ninguna manera más desfavorecido en este punto en el terreno ético que en otros terrenos. Más bien, el grupo de los fenómenos en los que se documenta la consciencia primaria del valor —una vez que se ha captado su significación— no puede en absoluto conducir a error. Abarca manifestaciones tales como la aprobación y la desaprobación morales, la queja, el auto-reproche, la conciencia, el sentimiento de responsabilidad, la consciencia de culpa y el arrepentimiento. Ciertamente, también puede haber una falsificación de estos fenómenos. Pero por lo común son auténticos y descansan sobre sentimiento auténtico del valor. E incluso en la falsificación se esconde aún un núcleo de autenticidad. Además, en definitiva, es asunto del filósofo moral dar con la falsificación. También se puede agudizar la mirada para ello, no de modo distinto a como se agudiza para el juicio de valor inauténtico en el arte y para la afectación del deformado estéticamente.

El criterio de lo auténtico e inauténtico no es ningún otro más que de nuevo la consciencia primaria del valor. También el filósofo que investiga lleva consigo un criterio tal. Está contenido en su trabajo de búsqueda así como en los fenómenos de la consciencia moral en los que se orienta. Por tanto, la posibilidad de extraviarse no es tan grande como parece ser a primera vista. Nunca se puede olvidar, al dictaminar sobre el proceder entero, que el conocimiento del valor —también el secundario, el filosófico— nunca es extraído únicamente de los hechos, nunca es conocimiento aposteriórico. La contemplación del valor es y sigue siendo conocimiento apriórico, lo mismo si tiene la forma primaria del sentimiento de valor o la del vislumbrar diferenciado.

Todo rodeo por los hechos de la consciencia moral sólo tiene la significación de un encaminamiento, de un conducir la propia mirada para el valor a lo que, de lo contrario, no caería en su horizonte. Lo dado, la ocasión y el motivo del descubrimiento, no es el descubrimiento mismo, de igual modo que tampoco es su objeto. Aunque la mirada para el valor sea llevada por los fenómenos de la consciencia moral hasta las estructuras de valor, tiene que contemplar estas estructuras, sin embargo, de un modo

autónomo. No acepta de buena fe lo que rinde el análisis del «factum», sino que el análisis la conduce sólo hasta el otro fenómeno más profundo, independiente en sí y cognoscitivamente independiente, al auténtico fenómeno del valor, que ya no es fenómeno del algo real, que ya no está cautivo en la realidad ética. Y este nuevo fenómeno ideal, nuevo y de otra índole, sólo puede ser conocido puramente por sí y puramente como tal.

Aquí interviene un conocimiento *sui generis* —con legalidad peculiar y peculiar inmediatez, una intuición apriórica, que es independiente del fenomeno real *posterius* y de su papel conductor. Lo *posterius* también es aquí —no de otro modo que en el conocimiento teorético de principios— sólo un rodeo hacia el conocimiento autónomo y apriórico.

Capítulo 7. Los campos de orientación del fenómeno moral

a) La extensión de lo dado en la investigación del valor

Si se miran en conjunto las conexiones de problemas que se han expuesto, el entrelazamiento del conocimiento apriórico y aposteriórico adquiere una significación decisiva en la ética. En la consciencia primaria del valor así como en el procedimiento filosófico para el conocimiento del valor, el conocimiento apriórico siempre es lo fundamental. Pero como el conocimiento apriórico nunca está listo, sino que siempre tiene que ser suscitado, conducido, inducido, se sitúan en primer plano para el inicio del procedimiento los fenómenos que lo suscitan y que conducen a él. Por eso queda ahora asegurarse de estos fenómenos en la más amplia extensión a través de un recorrido por los campos en que han de encontrase. También aquí tiene que prevenirse el error.

La cuestión se solapa con la cuestión de la extensión de lo dado. Para toda investigación filosófica, esta cuestión es una de las de mayor responsabilidad. La mayoría de los errores de un sistema son, en el fondo, errores en lo dado; la mayoría de las parcialidades del punto de vista son, en el fondo, arbitrarias limitaciones de lo dado. Desde el surgimiento de la «filosofía crítica», se ha procurado por lo común admitir lo dado tan poco como fuera posible, reducir tanto como fuera posible la base de las presuposiciones —por el sentimiento muy obvio de que todo lo «dado» añadido pudiera llegar a ser impugnado y, de este modo, pudiera llegar a hundir la construcción. Esta tendencia condujo a la selección de lo

dado. Por principio, desde el punto de vista de la mera solidez, tampoco se puede objetar nada contra la selección. Pero en la praxis han mostrado las cosas un cariz diferente. Se seleccionó, en realidad, según puntos de vista muy distintos, según los del punto de partida elegido de antemano o los del sistema anticipado. Así la selección tenía que ser necesariamente parcial —un defecto que se extendió después a la construcción intelectual entera (pues como lo dado, así las consecuencias) y se vengó en ella. Los problemas sustraídos no se han hecho desaparecer, levantan cabeza cuando menos se cuenta con ellos. La inmantenibilidad evitada artificialmente en las premisas se sitúa detrás de ellas enormemente agrandada en el conjunto del sistema.

Con el final histórico del viejo idealismo, surge paulatinamente la tendencia inversa: incluir en lo dado tanto como sea posible, ampliar de antemano el frente de problemas tanto como sea posible. No es de tanta importancia evitar errores aislados de lo admitido —que de todos modos se saldan más tarde por sí mismos— como esto: evitar el punto de vista preconcebido en la selección. El daño mayor no radica en los errores positivos de lo admitido, sino en pasar por alto los fenómenos y en el rechazo de problemas justificados. La estrechez de horizonte es la gangrena de la filosofía. El error de todos los «ismos» —racionalismo, empirismo, sensualismo, materialismo, psicologismo o logicismo— es la estrechez en el planteamiento del problema. En todos ellos, se desconoce la diversidad de los fenómenos y erróneamente se mide todo por el mismo rasero.

En la ética no sucede de distinto modo. Eudemonismo y utilitarismo, individualismo y socialismo éticos son parcialidades similares, errores en el planteamiento demasiado reducido del problema a causa de una selección arbitrariamente limitada de los fenómenos éticos —en primer término, por cierto, de los fenómenos del valor, como ya se los llama claramente.

Ahora bien, como hemos visto, la ética de hoy da señales de los primeros intentos de introducir en el círculo de su observación la diversidad del valor. El recuento de todos los fenómenos éticos es, por tanto, aquí, por motivos particulares, el primer requisito. Importa sobre todo conducir la mirada para el valor en cada dirección accesible a sus objetos, las estructuras de valor. Y como esa conducción sólo puede tener lugar desde el lado de los fenómenos dados y captados, todo el énfasis se pone en la adquisición y visión en conjunto de los fenómenos.

En el campo teorético tiene aún un cierto derecho la limitación de lo dado, al menos en la tendencia, porque el matiz de lo metafísico-constructivo se pone aquí ya en primer plano y en la mayoría de los casos domina todo desde los primeros pasos. En la ética, en cambio, que solamente en el problema de la libertad llega ser propiamente metafísica, queda suprimido también este limitado derecho. De hecho, en su principal parte material, ella es puro agotamiento de los fenómenos. Y en lo que concierne a la duda de que un fenómeno erróneamente captado o incorrectamente aceptado pueda falsear la tabla del valor buscada, no hay que olvidar en esto que la contemplación filosófica del valor no extrae sus objetos ideales de los fenómenos éticos reales dados, sino que los contempla inmediata e independientemente de ellos, tras la conducción efectuada.

Por tanto, no se necesita en absoluto aceptar materialmente lo que contenga lo dado recibido. Pese al darse de los fenómenos reales, al conocimiento le queda libertad. Lo que contempla siempre puede estar en oposición a estos fenómenos reales. Su objeto es un objeto ideal.

b) Derecho y ética

Bajo tales circunstancias, se entiende por sí mismo que todos los campos de la vida del espíritu que contengan algún motivo de problemas éticos, que manifiesten cualesquiera valoraciones, tomas de postura, tendencias o determinaciones vigentes de naturaleza práctica, tienen que ser importantes, como cantera de fenómenos, para la ética. Nada de lo que a ella le proporcione material puede pasarse sin investigación.

Pero además de los fenómenos primarios, será orientador para la ética la mayoría de las veces aquello que ya contenga también una cierta elaboración, una cierta determinación y acuñación conceptual del material. Como en el lenguaje corriente los contenidos éticos sólo encuentran muy imperfectas caracterizaciones, todo impulso para la acuñación de conceptos del valor será un desafío. De ahí se sigue que no basta la mirada general a la vida del hombre para la orientación, aunque de hecho todo esté arraigado en ella; tiene que añadirse la visión en conjunto de conceptos del valor acuñados con precisión.

Cuando las creaciones morales de la vida comunitaria presentan conceptos nítidamente perfilados, el trabajo previo realizado en ellos es muy grande. Por eso es lógico volver la vista en primer lugar hacia los dominios de la ciencia. Ahora bien, sólo hay una ciencia de naturaleza práctica que

posea un sistema exacto y estructurado de conceptos, la ciencia jurídica. Por tanto, no se puede negar una cierta justificación a la orientación en el Derecho. Todo Derecho descansa sobre exigencias éticas básicas, sobre un auténtico valor contemplado. Todo Derecho es expresión de una tendencia ética. Regula las relaciones humanas, aunque únicamente las externas; dice lo que debe o no debe suceder, lo mismo da si la forma en que lo dice expresa o no el deber. El respectivo Derecho positivo ya manifiesta de este modo su referencia al valor. Pero esto no es la última palabra. Todo Derecho positivo tiene la tendencia a ser Derecho ideal. Y esta tendencia se manifiesta en la perpetua evolución del Derecho vigente, en su recreación siempre llena de vida a través de la legislación. Siempre que se trata *de lege ferenda,* nos encontramos ante la actuación en el Derecho de la consciencia primaria del valor.

Bajo esta perspectiva, los conceptos de la vida jurídica adquieren un alto grado de significación ética. Y así se puede comprender que haya podido surgir la idea de una orientación absoluta de la ética en la ciencia jurídica[5]. Sin embargo, el mucho acercamiento de la vida moral a las formas jurídicas de la vida de la comunidad ha desempeñado un papel desorientador. Se pasó por alto que la moralidad, por principio, es algo diferente al Derecho, y más rico en contenido, que nunca puede ni le está permitido agotarse en un código de determinaciones, tampoco de determinaciones ideales. Claro está que la ética tiene que contener también la fundamentación última del Derecho, tiene que mostrar en su tabla del valor el lugar para el valor del Derecho. Pero con esto nunca puede estar agotada su tarea. La ética presenta una amplitud y una riqueza de contenido muy diferentes. Esta tarea parcial sí es orientadora a su modo, porque muestra una conformación valiosa no contenida en ninguna otra tarea parcial. Pero, en primer lugar, hay otros campos de la vida moral que muestran una riqueza concreta de fenómenos completamente diferente. Y en segundo lugar, toda la vida jurídica está atascada en la tarea secundaria de los medios. No contiene la determinación de su fin supremo, únicamente en el cual podría ser visto el valor determinante.

La «ciencia» jurídica acepta este valor plenamente como dado. No se ocupa de su determinación conceptual, sino solamente de las relaciones y

[5] Expuesto por H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, para quien fue decisivo el paralelo de la «lógica» orientada en la matemática.

consecuencias que se siguen de él. Es ciencia práctica en este sentido indirecto, como la técnica y la medicina, que no tratan en absoluto, sino presuponen en ellas, sus puntos de vista supremos. Pero la ética es la ciencia de los puntos de vista prácticos supremos.

Así ocurre que la ciencia jurídica e incluso el sentimiento jurídico que está vivo tras ella sólo pueden ser orientadores para la ética en una medida muy modesta. Una y otro conducen, ciertamente, a un valor real y auténtico, pero sólo a uno entre muchos; y de ningún modo a uno especialmente dominante. En efecto, exactamente tomado, conducen muchas veces, no a él en sí mismo, sino al sistema de sus consecuencias. Determinar el valor como tal se deja a cargo de la ética Y de hecho, desde siempre, la ética ha tratado de este valor con un espíritu y un sentido distintos.

c) Religión y mito

La vieja ética filosófica se ha orientado en la religión de la manera más profusa. A lo largo de los siglos aceptó sin el menor reparo las intuiciones morales vigentes en la religión positiva y sólo se sintió orgullosa al ser su intérprete.

Desde luego, los tiempos de tal dependencia han pasado; pero la perdurable relación material básica ha permanecido. Pues la religión positiva, por condicionada por la época que pueda estar, es la gran cantera de contenidos éticos, la más rica que poseemos. Claro está que en este contexto nunca se debe nombrar únicamente a la religión. El mito, emparentado con ella e históricamente anterior, pero nunca rigurosamente delimitado frente a ella, pertenece al mismo gran grupo de fenómenos. Frente a la auténtica religión, tiene incluso la ventaja de la mayor diversidad de contenido y, con frecuencia, también, de la mayor concreción y diferenciación plástica, pero, al mismo tiempo, la desventaja de una menor determinación de pensamiento y claridad conceptual.

Mito y religión son siempre portadores de una moral vigente. Contienen los más antiguos y venerables testimonios de las tendencias éticas del linaje humano; son el más antiguo lenguaje de la consciencia moral. Es más, son los únicos portadores de ideas morales en amplios tramos de la evolución histórica. Casi toda moral vigente ha aparecido en la forma de una concepción religiosa del mundo. Ciertamente, nunca se agotan ambos en la moral. Pero la moral, sin embargo, es un componente

esencial en ellos. Que también sea un componente independiente del resto de su esencia, es una cuestión diferente. La misma religión responde que no a esta pregunta —de modo necesario, según su modo de pensar. Pues en su concepción toda moral sólo es un medio.

En la religión y en el mito se expresa de algún modo todo cuanto mueve, oprime, eleva, seduce o conduce hacia sus objetivos al corazón humano. Pero el lenguaje en que lo expresa no es, en general, el del concepto —sólo cuando la religión se convierte en dogma interviene el concepto—, sino el lenguaje de la intuición, de la imagen, del símil, del símbolo, de la figura ideal, de la forma artística. La agilidad y fluidez de este lenguaje constituye precisamente la gran riqueza de su terreno como cantera para la ética. La viveza que no palidece de sus acuñaciones la hace casi inagotable. Con razón ve aquí la ética la fuente viva de sus motivos. Ciertamente, ha sido una funesta parcialidad el que la ética se haya limitado la mayoría de las veces al aprovechamiento de una determinada religión positiva. Pero esto no es una parcialidad necesaria, que radique en la esencia de la cosa. Puede ser eliminada y es eliminada necesariamente al madurar la visión de conjunto.

De que la religión y el mito sean portadores de la moral positiva no se sigue que la moral precise incondicionadamente de estos portadores. Por principio, más bien sus contenidos son separables completamente de la vestidura mítico-religiosa. Con ello no ha de decidirse previamente la cuestión de si la moralidad es desligable de toda religiosidad en la vida misma. Esta cuestión no pertenece a este contexto. Claro está que nunca podrá el filósofo moral decir absolutamente que no, pues con ello tendría que negar la moralidad del irreligioso. Lo que sería una grosera arrogancia. Pero aquí sólo se trata de la posibilidad de rescatar materialmente de su acuñación mítico-religiosa los contenidos éticos, los valores contemplados.

No sólo hay un rescate tal por principio para la consideración filosófica, sino también en la vida, como un efectivo proceso de diferenciación del espíritu en continuo progreso. Nosotros, los de hoy, estamos en medio del proceso. Pues no forma parte en ningún caso de la esencia de los valores y de la consciencia pura del valor la vestimenta religiosa. El hombre religioso atribuye a la divinidad todo aquello de lo que no conoce el origen; así, en primer término, el origen de los mandatos morales. De este modo desconoce el carácter autónomo de los valores morales. Esta intuición domina a lo largo del tiempo hasta que se vislumbra la independencia

de los principios morales. Pero entonces la ética se desprende de su ropa de niño y se da cuenta de sus peculiares orígenes.

De este modo reina aquí una doble relación interna. Históricamente, la mayoría de nuestros conceptos éticos son de origen mitológico-religioso. Pero, según las cosas, los conceptos morales mitológico-religiosos son de origen ético. Pues lo que está en ellos desde el comienzo es el auténtico bien ético.

Claro está que no hay que olvidar con esto que no se puede hacer una ley de esta regla. Pues no todos lo conceptos morales religiosos se presentan como portadores de bienes éticos. Piénsese acaso en la conocida idea de una transferencia de la culpa en el concepto del «sacrificio». Pero estas intuiciones no contienen ninguna contemplación del valor, estos conceptos no son conceptos del valor. No se refieren a un fin por sí mismo, a un principio, sino sólo al medio de un orden de salvación. Pero la ética tiene que ver con el principio.

d) Psicología, pedagogía, política, historia, arte y configuración artística

Frente a la religión y al mito, los demás campos del espíritu son relativamente pobres en resultados. Ciertamente la concreta vida real del hombre también los supera ampliamente en lo moralmente dado. La diversidad de la consciencia moral en la moral viva, en sus objetivos y tareas, en sus tendencias y corrientes subterráneas actuantes, en sus juicios y prejuicios de valor, en las luchas, sufrimientos y alegrías humanas, en los conflictos vitales experimentados y en la valoración de sus soluciones, en toda disposición de ánimo manifestada, en el odio y el amor, así como en la madurez de las personalidades y en la interpretación de su singularidad por otras personalidades —toda esta coloreada riqueza es infinitamente más que reflejar ramas concretas de la vida del espíritu o, incluso, que acuñarlas formalmente.

La psicología, por ejemplo, sólo puede proporcionar aquí un cierto trabajo previo introductorio; dentro de ciertos límites, puede iluminar la estructura del ser anímico de sentimientos, disposiciones de ánimo, pasiones o fenómenos volitivos. Pero, al final, permanecen ajenos a ella, como ciencia de hechos, los contenidos ideales que constituyen en esos hechos la realidad ética.

En cambio, la pedagogía está orientada a tales contenidos. Lo que en ella es guía son los auténticos valores de la configuración del carácter,

como la obediencia, la aplicación, la constancia, la capacidad de sacrificio, la capacidad de responsabilidad. Pero de modo similar al Derecho, está más orientada a los medios de su realización que a la captación pura de su estructura. La pedagogía presupone como conocido lo que la ética intenta captar.

Podría ocupar un espacio más amplio la vida del Estado y la moral de lo público e, indirectamente, de este modo, también la política y la historia. La estructura del Estado aparece tan escasamente en la relación jurídica como su moral en el código jurídico. El Estado es más que una institución jurídica, es un ser real con cuerpo y alma. Tiene su peculiar vida por encima de la vida del individuo, sus peculiares leyes de desarrollo, sus peculiares tendencias y perspectivas. Su idea radica en valores peculiares, llenos de sentido sólo en él y para él, en valores específicos de la comunidad. Lo que con nuestra consciencia política veneramos, amamos, condenamos, anhelamos, aguardamos o saludamos con entusiasmo en los Estados se comporta, respecto a él mismo, como, respecto a las personas concretas, sus cualidades y particularidades morales. La diferencia es sólo que, en el macrocosmos del ser comunitario, todo parece agrandado, objetivado y provisto de mayor importancia y por eso llega mucho antes a ser captable, determinable, discutible. En este hecho, se halla uno de los motivos de Platón cuando intentó el desarrollo de su ética no desde el individuo, sino desde el Estado. Claro es que le guió en esto la cuestionable presuposición de un absoluto paralelismo entre el ser comunitario y el individuo. Pero si se suprime esta presuposición, aún queda el campo de los valores de suyo del ser comunitario como tal, campo que sólo puede contemplarse desde la vida y desde la realidad del ser comunitario mismo.

El arte también juega un papel especial frente a la ética. El arte es indiferente en sí a los valores del *ethos*. Pero los acoge en su materia y les da forma tangible, tal y como da forma a todo lo que acoge en su materia. Hace visible de este modo lo que es invisible para la mirada habitual —y con toda concreción y plenitud, sin la abstracción del pensamiento y del concepto. El arte es un lenguaje del *ethos* que no tiene igual. Quizás supiéramos poco de la diversidad y profundidad del *ethos* humano si el poeta, el artista plástico o el retratista, no nos pusiera convincentemente ante él. El poeta ha sido desde los primeros tiempos maestro y educador para los pueblos; ha sido el que sabe, el clarividente, profeta y cantor en una misma persona, incluso en una misma expresión, el vate. Homero no sólo ha formado sus dioses a los griegos, sino también sus hombres.

Precisamente los valores actuales, los valores no realizados, se presentan en la consciencia moral como ideales; pero los ideales están muertos mientras que la mano creadora que les da forma no los ponga manifiestamente ante los ojos —y no sólo ante los ojos sensibles. La historia del arte contiene la historia de las ideas morales. El arte es el segundo rostro del hombre. No merma su significación universal el que primariamente sólo se dé a unos pocos elegidos. El arte lleva consigo lo increado, educa y configura la congenialidad, abre los ojos y el corazón, dirige la mirada a la profundidad de lo eternamente valioso y significativo, enseña a ver y a participar cuando la mirada trivial pasa de largo desatenta. El educador recurre espontáneamente a la poesía; no posee ningún instrumento de poder más fuerte sobre el alma joven del hombre. En las artes, se comprenden y se honran unos a otros los pueblos —más allá de todo odio e incomprensión nacional—; en sus artes, se infunden respeto recíprocamente y se lo infunden a la posteridad. El arte es la manifestación del corazón humano, de su anhelo, de su *ethos*, de su primaria consciencia del valor.

Sólo una cosa no hay que olvidar. El arte no habla con conceptos, no nombra las cosas con nombres. Contempla y forma lo contemplado. Quien quiera percibir su lenguaje, quien quiera apreciar su contenido, no sólo tiene que poder comprenderlo, sino también poder traducirlo —al lenguaje del concepto. Pero esto es cosa distinta al contemplar gozando.

Sección III:
Caminos errados de la ética filosófica

Capítulo 8. Egoísmo y altruismo

a) La moral de la autoconservación y del afirmarse a sí mismo

De significación singularmente orientadora, son también las teorías de la misma ética filosófica, en especial cuando se muestran como insostenibles. Los caminos errados son aleccionadores. En ningún terreno están los prejuicios empírico—psicológicos tan extendidos como en la ética. Sólo la crítica consciente de estos prejuicios ha traído alguna claridad sobre su objeto y método. En sí, sería preciso examinar en este punto toda la serie de estas teorías. En la práctica, no se puede llevar a cabo esto de forma breve. Por eso, nos acercaremos sólo a dos de las teorías

más representativas: la del egoísmo y la del eudemonismo. Lo más esencial se puede exponer perfectamente en ellas solas.

La primera de estas teorías reflexiona más o menos así. Los requerimientos sólo tienen sentido cuando pueden ser cumplidos. Para ello, se precisa de una fuerza activa en el hombre en la que los requerimientos puedan apoyarse, de un resorte, de un motivo básico que mueva. Pues todo obrar humano está «motivado». Ahora bien, el motivo más universal sólo puede encontrarse en la esencia del yo, de cuyo obrar se trata. Y el yo muestra una tendencia básica dirigida a sí mismo. En ella tiene que encontrarse el motivo básico de toda determinación de la voluntad: la autocorservación del yo, el *suum esse conservare*. Aún lo dice mejor la expresión estoica: ἑαυτὸν τηρεῖν. En ella hay más que «conservación»: la tendencia a afirmarse a sí mismo.

Si el interés por el propio yo es el supremo y el único, entonces sólo puede haber ética «egoísta» y el auténtico sentido de cada requerimiento moral tiene que discurrir sobre la máxima de ser egoísta reflexivo y previsor, de percibir el verdadero beneficio propio y evitar el meramente aparente.

La consecuencia es que todos los motivos aparentemente de otra índole sólo son en realidad fenómenos parciales de la tendencia al yo. Cualquier otra atribución es autoengaño. La justicia y el amor al prójimo, en el fondo, no son orientaciones primarias hacia los otros, sino egoísmo bien entendido. Nada más fácil que constituir una amplia teoría histórico-genética desde este esquema simplificado del *ethos* humano. Más o menos así: El fuerte sojuzga a los débiles, los utiliza; su palabra es ley; pero, porque ellos le sirven, tiene que cuidarlos —por propio interés; su interés está orgánicamente enlazado con el de ellos; su legislación, por consiguiente, crea un orden, también a gusto de los sojuzgados; su egoísmo es provechoso al de ellos como el de ellos al suyo.

Se pueden interpretar sin esfuerzo todas las relaciones humanas según el mismo esquema. Toda clase de altruismo es egoísmo disfrazado, también el amor, la amistad, la voluntad de sacrificio. Depende sólo de una concepción del principio suficientemente amplia. El mérito de una teoría así es el de una sencillez y transparencia sorprendentes en los fenómenos morales. Hay un único principio moral, un único sistema de todos los valores subordinados, ya sean éstos externos (valores de bienes), ya sean valores de la conducta humana misma (valores de virtud). Se sigue además

la denegación más fácilmente pensable de la cuestión de la libertad; el hombre será, entonces, puro ser natural, como el animal, sometido nada más que a las leyes de la naturaleza. Pues el egoísmo no necesita ningún mandato, es ley de la naturaleza. Su «moral» será el efecto de un instinto. En definitiva, no se precisará ya de una ética, ya no habrá ninguna. El naturalismo ético se convierte en pura constatación teorética. Nada está mandado, nada «debe» ser. El deber ha desaparecido tras el «es así».

b) Sentido y contrasentido de la teoría del egoísmo

Ahora bien, ciertamente se ve con facilidad que en esta teoría hay una grandiosa sustracción del problema. No obstante, hay que preguntar: ¿Qué es correcto en esta teoría y qué es erróneo?

No se puede negar el hecho de que radica verdaderamente en el interés del yo buscar su beneficio en el beneficio de los otros. El individuo no puede pasarse sin la buena disposición de los otros. No obstante, todo este modo de ver la vida va contra el sentimiento del hombre moral; y en toda época necesitó de una psicología muy artificial para hacerlo creíble.

Con esto, claro está, no queda refutado. Pero se le puede refutar. Y por cierto, justo con las armas de la misma psicología.

Supongamos que yo me sacrifico por una cosa «buena»; por ejemplo, salvo a un niño (el viejo ejemplo escolar), voy como soldado al campo de batalla, trabajo día y noche para sustentar honradamente mujer e hijo. La teoría dice: Yo sólo busco con ello mi «satisfacción». Es verdadero en esto que la idea del objetivo me satisface realmente; si omito la acción, experimento mucho mayor displacer que el sacrificio que la acción me impone. Todo querer consciente apunta en este sentido a la satisfacción.

Pero a la vez también resulta evidente otra cosa. El objetivo mismo que me propongo no es, sin embargo, mi satisfacción. No pienso en ella en absoluto. Objetivo del querer únicamente es una situación objetiva, la salvación del niño, de la patria, de la familia. La satisfacción no es objeto del querer, sino únicamente un fenómeno psicológico acompañante del logro, su lado sentimental. «Yo quiero algo» significa lo mismo que «me satisfaría lograrlo». Que la voluntad apunta a la satisfacción, es una proposición idéntica. Esta proposición sólo expresa el hecho de que este lado sentimental es inherente necesariamente a todo querer. De esto no se sigue nada para la ética. Nunca se sigue un mandato de un hecho. ¿Acaso «debo» querer que me satisfaga el objetivo? Esto no tiene ningún sentido;

de todos modos no puedo querer en absoluto de otra manera. Es un mandato carente de sentido el de lo que ocurre automáticamente, con necesidad. Por tanto, en ningún caso radica aquí el origen de mandatos, normas, valores.

El lenguaje corriente denomina «altruista» a una acción sacrificada. Quiere establecer, con ello, una oposición con el egoísmo: el objetivo no radica en el propio yo, sino en el ajeno. Ahora bien, si la teoría dice que también aquí como por lo general el objetivo siempre es algo que me «satisface», entonces se la puede objetar: lo que aquí me satisface es la satisfacción de otras personas. Precisamente denominamos altruista a este tipo de satisfacción del propio yo. Este tipo de satisfacción no convierte el bienestar del otro en medio para el propio placer, sino que se alegra del bienestar del otro por mor del bienestar mismo del otro.

Pero si se cambia la teoría, si nos fijamos en el «querer ser bueno», en el tender acaso al respeto de sí mismo, también a la propia satisfacción y a una especie de autoconservación espiritual, entonces ya es más fácil acogerla. Con este cambio, admite en sí toda la serie de los valores éticos y convierte la referencia al yo sólo en la forma general de subordinación entre ellos. Pues si, junto a la autoafirmación instintiva, aún hay la alternativa del respeto y desprecio de sí mismo (lo último es decirle no a sí mismo), entonces ya se ha roto el principio en el lugar decisivo —en el punto de apoyo para el dictamen moral de sí mismo. La decisión sobre este decir sí o decir no (moral) a sí mismo no se encontrará, entonces, en la tendencia universal a afirmarse, sino en su índole y formación peculiares; esto es, se encontrará en valores y normas completamente de otra clase, normas de calidad de la propia conducta. Estas normas separarán lo que yo puedo respetar en mí de lo que no puedo respetar. Pero separarán exactamente del mismo modo lo que puedo y lo que no puedo respetar en los otros. Por tanto, aquí es indiferente por completo la referencia al yo. No es el yo lo respetable en sí, sino algo cualitativo en él, cuya dignidad notoriamente se halla más allá del yo y del no-yo.

c) Metafísica del altruismo

Sin quererlo, nos vemos puestos en este lugar ante una pregunta metafísica muy difícil: ¿Cómo se da «el otro» a la propia consciencia? ¿Cómo llega a ser cognoscible? Los sentidos sólo nos dan lo corporal del otro; pero esto no es lo mentado, sino la interioridad, el *ethos* del hombre, la

persona, aquello que amamos, odiamos, aborrecemos, respetamos, aquello en lo que confiamos o de lo que desconfiamos. Nosotros, los hombres, no nos «vemos y oímos» unos a otros. Sin embargo, sabemos unos acerca de otros. Es más, en determinadas circunstancias sabemos más de la personalidad ajena que de la propia. ¿Cómo tiene lugar este saber?

Es lógico argumentar de esta manera: De modo inmediato sólo conocemos la propia persona; toda representación de la personeidad ajena tiene que ser tomada de la propia. No sin alteración, naturalmente. Las divergencias del propio ser interior son fáciles de representar —hay, desde luego, el deseo de ser distinto a como se es. Por tanto, el saber de los otros es un ponerse en su sitio. El movimiento, los gestos, las palabras son las ocasiones. No es que tenga que «deducirse» de todo ello. Es co-sentido, co-vivido. La «interpretación» de los ademanes ajenos precede a la consciencia de los propios, así como, en general, la consciencia de la consciencia ajena precede a la consciencia de sí mismo. El yo toma partido en seguida. La expresión del padecimiento me hace con-padecer inmediatamente. La expresión de la ira me hace co-irritarme o bien me hace rechazar la ira ajena asimismo de modo inmediato. La ponderación fría es secundaria. Cuando capto, ya está realizada en mí la toma de posición.

Las teorías se separan solamente en este punto. Se puede entender el co-vivir mismo como «empatía»[6], en donde, ciertamente, los propios actos análogos no necesitan ser conscientes antes, pero, desde luego, van por delante condicionando y juegan en algún sentido el papel de instancia interpretadora. Toda captación de la consciencia ajena tendrá lugar, entonces, por analogía con la experiencia de la propia. La fortaleza de este modo de ver se pone de manifiesto en los conocidos fenómenos bastante humanos de la concepción errónea de un *ethos* ajeno — por analogía con el propio, esto es, en los casos de comprensión fallida. Su debilidad radica, sin embargo, en su incapacidad para explicar un saber de lo heterogéneo, un saber no análogo. Y sin embargo, cuán esencial es esta heterogeneidad en el saberse enfrente de personalidades, no necesita ser dicho. La teoría falla ante los hechos.

O se admite un «sentido» moral, un órgano para el *ethos* ajeno. Hay, por supuesto, un saber inmediato de la simpatía y la antipatía, un sentir directo e infalible del amor, del respeto, de la veneración, del odio, de la

[6] Acaso en el sentido de Th. Lipps.

envidia y de la bajeza de una persona ajena. El fenómeno puede ser misterioso, pero no se puede negar. Un «órgano» para estas manifestaciones de la consciencia ajena es, ciertamente, una suposición muy metafísica. Y si se tiene presente que también hay una experiencia moral, esto es, que nuestra comprensión moral de la persona ajena también se acrecienta con el acrecentamiento de la propia vida moral, entonces la suposición puede parecerle a alguien superflua.

Por regla general las teorías extremas caen por sí mismas en lo incorrecto —por su parcialidad. Llevar hasta sus últimas consecuencias una teoría del «sentido» moral es un juego arriesgado. Nunca puede dar buen resultado, porque conduce más allá de los hechos. Pero no se necesita llevarla hasta sus últimas consecuencias. No se necesita afirmar en absoluto que el sentimiento para la disposición de ánimo ajena salte por encima de las conocidas fuentes naturales de la experiencia. Sin ojos y oídos también es mudo este sentimiento. La mediación de los sentidos mantiene plenamente su espacio de juego. Pero no basta únicamente con ella. Interviene un sentido distinto, que está por detrás, que se mueve con un sistema diferente de cualidades. En esto no hay nada misterioso en sí mismo. También el sentido para el valor estético muestra la misma mediación de la materia a través de los sentidos externos. Con esta limitación, la suposición de un «órgano» propio para el *ethos* ajeno, siempre sensiblemente mediado, es completamente inevitable.

No es necesario de ninguna manera poner en la cuenta de una «empiria moral» toda la riqueza de contenido del co-vivir y del tomar parte y cargarlo sobre este órgano siempre oscuro. Más bien se puede mostrar fácilmente que aquí reina un apriorismo considerable, el cual siempre está contenido en toda «experiencia» semejante. Así la subjetividad como tal, el punto del yo de la consciencia ajena que da el cuño personal a toda disposición de ánimo experimentable, no es «experimentada» indudablemente (en estricto sentido), sino presupuesta. Aquí tocamos un *a priori* psíquico. ¿O se debe decir mejor: un *a priori* ético?

De hecho, este apriorismo va mucho más allá de lo que se podría creer. El hombre ingenuo está inclinado de por sí a concebir también las cosas personalizadamente en la medida en que ellas intervienen en su vida de modo determinante. Un niño puede golpear a la mesa con la que ha chocado; el hombre mitológico anima las fuerzas de la naturaleza, intenta relacionarse con ellas como con poderes amistosos o enemigos. Aquí el

apriorismo se desvía. Pero es el mismo apriorismo, justificado o injustificado («objetivamente válido» o no) —el mismo prejuicio, un juicio anterior al juicio consciente, el cual anima la forma corporal del fenómeno y ve en ella la persona.

d) Empatía y retroempatía

Todo lo que es de origen apriórico en la muy compleja riqueza de contenido del co-vivir moral —y que correspondientemente podría tener su fundamento en las estructuras básicas emocionales comunes del ser personal— está aún poco indagado y constituye la tarea de una investigación particular, que se encuentra, por su carácter, en el punto fronterizo entre la psicología, la teoría del conocimiento y la ética. La ética aún podría aguardar de ella muchas clases de explicaciones.

Pero para la cuestión en que estamos, ya es suficiente la evidencia universal de que hay tal aprioridad. En la consciencia práctica concreta, que siempre es consciencia de situación y siempre comprende como partes componentes tanto la consciencia ajena como la consciencia de sí mismo, lo moralmente apriórico está siempre en relación recíproca con lo moralmente aposteriórico, ya sea esto algo primariamente contemplado, ya sea comprendido sobre la base de la analogía. Y siempre están aquí en mutua dependencia la consciencia de sí mismo y la consciencia ajena. Todo vivir propio amplía la comprensión para el ajeno y todo co-vivir amplía la comprensión para el propio vivir, incrementa el vivir propio. El autoengaño no suele ser menos insignificante que el engaño sobre el ser moral ajeno. En general, es incluso mayor. En conjunto, aprendemos a comprendernos más a nosotros mismos en los otros que a los otros en nuestro propio ser. Desde una cierta altura de la experiencia ética, esto se puede cambiar; pero la relación primaria de dependencia en el comprender es, por supuesto, la contraria, la que viene de los otros a nosotros.

Y si en vista de este complejo estado de cosas se quiere mantener, no obstante, el concepto de «empatía» —incluyendo conjuntamente en él acaso la metafísica del «sentido» moral y la del apriorismo moral—, entonces no se puede eludir la consecuencia de oponer a la empatía una retroempatía, al menos tan primaria y significativa. Sólo el efecto recíproco de ambas podría constituir, entonces, la consciencia del mundo interior moral. Pero esta consciencia, en tanto que fenómeno, es lo dado, lo primario, y toda separación de sus elementos constitutivos es abstracción, un

artificial aislamiento por medio de la teoría. El yo consciente aislado es un artefacto teorético. La realidad ética no lo conoce. Y toda teoría del egoísmo que se base en él es asimismo abstracción artificial. Todas las aporías de una teoría así son aporías artificiales, son tan construidas como las del «altruismo» aislado.

La verdad no se encuentra en tales parcialidades. Hay que buscarla en la riqueza concreta de la vida moral, que unifica ambos aspectos parciales. Desde niño, se halla el hombre en contacto con personas humanas, crece dentro de este contacto y toda su vida moral se desarrolla y se configura dentro de él. Al primario entrelazamiento de los fenómenos «yo» y «tú» no se le puede tocar. Únicamente su unidad —por misteriosa que pueda ser— puede constituir el punto de partida de la teoría.

e) La relación básica del «yo» y el «tú». Conflicto y valor de ambas tendencias

Se siguen de esto dos clases de cosas para la relación entre el egoísmo y el altruismo —si aún se quieren mantener ambas expresiones conducentes a error.

Primera, egoísmo y altruismo tienen su raíz espontánea en el hombre. Toda vida espiritual es originariamente, a la vez, vida común y vida individual. Conocemos la consciencia en su cautividad en el yo y en su individuación, y a la vez, además, en su inserción en las relaciones de consciencia que se extienden más allá del individuo. Los grandes rasgos básicos de lo espiritual son intersubjetivos, también cuando no son aprióricos, sino que únicamente muestran la uniformidad de la comunidad de época y linaje. Pero en este plural relativamente uniforme, el individuo, sin embargo, es de nuevo un ser peculiar, un ser por sí con su peculiar sentido y ley; y el cumplimiento de su esencia sólo es posible en él separadamente. Hombre y hombre están entre sí en profunda identidad de humanidad y, no obstante, simultáneamente, en indeleble no-identidad. El fenómeno básico del «yo y el tú» los separa y los une a la vez. Unidad y contraposición son correlativas entre sí. Pero su correlación es diferente a la del sujeto y objeto en el conocimiento. Ambos son sujeto y ambos objeto. Objeto de la acción, de la conducta real, objeto de la disposición de ánimo y del vivir moral, sólo lo es siempre el sujeto personal. Del mismo modo que sólo obra el hombre, pero no la cosa impersonal, así también, a su vez, sólo sobre el hombre se obra —sean siempre los que

sean los miembros intermedios, los medios. Sólo el estar enfrente metafísicamente persona y persona hace surgir la relación ética real, la situación, de la que resultan la decisión y la acción.

Esta relación básica del «yo y el tú» es, finalmente, lo que hace imposible separar teoréticamente egoísmo y altruismo. Sus tendencias están enlazadas en el hombre, son correlativas, como los mismos miembros de esta relación efectiva. Su relación no es la de un equilibrio, puede modificarse y variar de diversas formas; y en estas modificaciones se ofrecen esenciales diferencias de valor. Pero la correlación perdura.

Una teoría que ve solamente en la tendencia al yo el motivo de toda relación de acto entre el yo y el tú desconoce lo más esencial y característico en la relación ética básica: la relación de tensión entre ambas tendencias, su mutuo refrenarse y oponerse, que no deja descansar a ninguna de las dos. Esta teoría desconoce el conflicto, que, como tal, no debilita y deprime la vida moral, sino que la hace crecer, la alza, la pone antes que nada a su nivel característico.

Pero en segundo lugar resulta esto: El «egoísmo» no carece en sí de valor, no es ni lo malo —como creen las teorías altruista— ni lo bueno. Dentro de sus límites, es algo perfectamente valioso. Ya es valioso como parte complementaria y condición parcial del altruismo. Es claro que todo co-vivir y co-sentir *ceteris paribus* son tanto más vivos y ricos cuanto lo es el propio vivir. Nadie puede co-sentir lo que sería incapaz de sentir por sí mismo. Quien no tiene orgullo alguno no comprenderá la herida del orgullo ajeno; quien nunca ha amado se ríe de los celos ajenos o de la añoranza ajena. El propio sentir del «yo» es y sigue siendo la base para el sentir del «tú».

Sin embargo, esto es sólo un valor de medio, no un valor de suyo del egoísmo. Pero también tiene un valor de suyo; un valor, por cierto, completamente elemental y conocido por todos. En sí, no es nada más que la tendencia justificada a cuidar de la propia persona. Nuestra vida está construida sobre esta tendencia y, sin ella, no existiría ni durante un día. Cualquier poder tiene que cuidar de la persona, protegerla, conservarla. Un hombre al que no fuera inherente, como instinto natural, el «cada uno para sí» sería un ejemplar inepto y fracasado. En sí, el egoísmo es algo bueno, aunque no, ciertamente, «lo bueno». Habría motivo para considerarlo como la primera virtud, la más baja, si no lo hubiera convertido ya la naturaleza en ley universal de lo viviente. No tiene sentido hacer de la

ley de la naturaleza, por añadidura, un mandato, hacer de la necesidad una virtud. En el egoísmo se encuentra un valor cuya realización ya ha procurado la naturaleza. No por eso deja de ser un valor. Y cuando la degeneración lo pone en peligro, se despierta de nuevo también claramente la consciencia del valor que le pertenece. Con razón apreciamos el llamado «sano egoísmo» como base de todo ser personal fuerte, no de distinto modo a como también apreciamos la salud corporal.

Podría pensarse —sea dicho sin ambición metafísica— que nos hallamos aquí ante una ley esencial universal de la modificación en la consciencia del valor. Quizás todos los valores en su realización recorran el camino del mandato a la ley, de la virtud al instinto. El egoísmo sería entonces una virtud en el estadio del cumplimiento. Y precisamente por eso ya no podría ser considerado como una virtud por el hombre de la era histórica. La mirada para el valor se dirige a lo más alto cuando lo más bajo está cumplido. Quizás de este modo se pueda comprender mucho de nuestra vida espiritual, por ejemplo, el muy invocado origen del sentido de la justicia desde el egoísmo de los fuertes (véase anteriormente la página 112), esa ciega «Mimikry» de lo bueno que se origina de modo natural, sin intención.

Claro está que ésta es una idea de cuya exageración se tiene que advertir. No se puede fundar sobre ella, tal y como se ha intentado tan frecuentemente, una derivación del valor. Lo bueno que se origina en este caso no es bueno debido a que surja del egoísmo; antes, al revés, se origina del egoísmo porque es bueno. El valor más alto no se «desarrolla» desde el más bajo; sólo su realización está condicionada por la del más bajo. Sólo en conexión con la realización del valor más bajo, aunque ocasionalmente en oposición a ella, entra en acción la del valor más alto. El valor más bajo permanece vacío, carente de contenido, sin el más alto; no tiene su cumplimiento, no tiene su sentido en sí, sino en él. De este modo, su realización tiende a lo lejos, más allá de él y más allá de sí. En cierto modo, «se aferra» al contenido de valor más elevado y el proceso real se convierte, aparentemente sin ruptura, en un proceso dirigido de otro modo.

A la dependencia real de lo valioso en el más alto sentido de lo valioso en sentido más bajo, se antepone de un modo claramente cognoscible una dependencia ideal en relación con los valores mismos: la de los más bajos respecto de los más altos. Esta última relación es la relación básica puramente axiológica. Resplandece por todas partes de modo transparente

a través de la relación real de dependencia y es reconocible en sí misma en ella. También es lo determinante para el egoísmo y para el altruismo, pues a todos nos dice el sentimiento del valor que aquél es el más bajo y éste el más alto. Aquí tenemos *in nuce* el problema de la jerarquía de los valores.

Capítulo 9. Eudemonismo y utilitarismo

a) Aristipo y Epicuro

El habitual encuadramiento de eudemonismo y egoísmo es un error funesto. Ciertamente, van juntos muchas veces en el *ethos* del hombre. Pero el eudemonismo en sí no es egoísta, ni el egoísmo eudemonista. Aquél no mienta únicamente la felicidad del propio yo, sino igualmente la del ajeno; y éste no apunta a la felicidad, ni siquiera incluso al terreno de los valores de sentimiento emparentados esencialmente con ella, sino únicamente a la autoconservación y afirmación de sí mismo en la vida. Lo que esto último suscite en las cualidades del sentimiento le es indiferente por principio. Al eudemonismo, sin embargo, le resulta importante el valor de sentimiento como tal. Por eso requiere una investigación completamente independiente.

La ética de la Ilustración es eudemonista en toda época. En los siglos XVII y XVIII, se repite lo que en la Antigüedad, desde la época de los sofistas, se conjuga con diversos matices. Las fases del desarrollo de la idea son en esto instructivas.

La tesis extrema es la de Aristipo: el placer es el único bien; el placer sumo es el fin de la vida; y el placer más intenso es el placer sumo. La tesis ulterior de que el placer corporal es el más intenso no significa un juicio de valor; sólo es una tesis psicológica —una de las muchas posibles que deja abierta la tesis principal.

La afirmación de Aristipo es la tesis más arriesgada que se puede pensar. Pasa por alto que el placer no tiene una medida absoluta, que siempre es relativo al displacer, que se encuentra bajo la ley del contraste, que no se puede en absoluto buscar directamente el placer sino sólo el (supuesto) causante del placer; éste, sin embargo, no posee en absoluto el mismo valor hedónico en toda circunstancia. Dicho brevemente, la tesis de Aristipo pasa por alto toda la complicada psicología de la balanza placer-displacer. Asimismo tiene poco en cuenta que todo placer se paga con displacer —el buen sabor con el hambre, el descanso con el trabajo, incluso

el disfrute del arte con la dolorosa irritabilidad de los espíritus estéticamente refinados. La tesis es una imposibilidad psicológica. Tampoco puede ser correcta éticamente.

La concepción epicureísta corrige estos errores. El sumo placer no es el placer más intenso, sino «el más duradero», la tranquila «felicidad» que recorre la vida entera. El placer puramente espiritual se coloca ahora en la primera posición. La moral se convierte en cultivo de los bienes humanos más nobles, que siempre están aquí, que sólo tenemos que aprender a coger y a apreciar. Sometimiento de los agitados impulsos inferiores, desarrollo del sentido para la abundante plenitud de la belleza que nos rodea, formación de la propia vida —contención, sabiduría, amistad: en estos ideales consiste la virtud. La virtud es la εὐδαιμονία en sentido depurado, la calma y la imperturbabilidad del corazón, el valor más alto. Las doctrinas del estar por encima del propio destino, de la autosuficiencia del sabio, de la inanidad del sufrimiento y de la muerte sólo son consecuencias.

¡Un ideal imponente! ¿Pero qué ha sido de la «felicidad»? La felicidad ya no es el valor de sentimiento subjetivamente sentido. Este valor aún resuena sólo a lo lejos en el motivo del placer. Más bien se busca ahora la felicidad en oposición al auténtico «placer», en la independencia respecto de él. Y de hecho se le ha sustituido inadvertidamente por toda una plétora de valores más altos: firmeza interior, libertad, altura espiritual, participación consciente y alegre en la riqueza de valor de la vida, espiritualidad pura. Esto vale ahora, en realidad, como criterio de felicidad e infelicidad. El «eudemonismo» ya sólo es el vehículo externo de toda una escala tácitamente reconocida de valores más altos.

Involuntariamente, nos preguntamos: Esta acuñación del eudemonismo individual, la más pura conocida, ¿no es, en verdad, la más clara refutación del eudemonismo? Tras un concepto lleno de sentido de la felicidad, ¿no están de hecho —o más bien necesariamente— valores éticos completamente diferentes?

b) La Stoa

Y la *Stoa*, cuyas doctrinas se consideraron por los espíritus más fuertes de la Antigüedad como la quintaesencia de la sabiduría de la vida, no hace tampoco nada distinto en el fondo. También en ella se pone en lo más alto la identidad entre virtud y felicidad. Sólo que el acento axiológico ya se coloca decididamente del lado de la virtud. La conducta del hombre es

lo auténticamente valioso. Su sentir, en cambio, es una cosa completamente secundaria, un apéndice indiferente. La *eudemonía* es ahora la consciencia de la conducta recta. Esto es la negación extrema del hedonismo. El placer es afecto; los afectos son «alógicos», son lo inferior, lo rebelde en el hombre, el obstáculo interior para lo mejor en él, para el *Logos*. La entrega incontrolada al afecto es el mal, es el displacer en su más alto sentido. Pues esa entrega es la esclavitud interior del hombre.

También aquí la felicidad debe estribar en la contención, en la autosuficiencia y en la sabiduría (ἐγκράτεια, αὐτάρκεια, σοφία); pero, no obstante, estos tipos de hábitos anímicos son mentados de modo distinto que en Epicuro. A la virtud, en que debe consistir la felicidad, se añade ya un momento específico de valor, la ἀπάθεια, la «carencia de deseos», como se suele traducir. La significación primaria es, sin embargo, la falta de πάθος, el estar libre de afectos. Por tanto, aquí la virtud no es un sentimiento espiritual, tampoco un sentimiento de la riqueza de valor de la vida, tampoco una sabia participación en ella y un apurarla, ni un enriquecimiento interior, sino, al revés, cerrarse a lo valioso, que despierta deseos y pasiones, la negación de lo lleno de valor, el desprecio de todo bien humano, también de los más nobles. De hecho, esto es la tendencia opuesta. Aunque no tiene completamente la rudeza del cinismo, apunta, por supuesto, al empobrecimiento de la vida, al embotamiento del espíritu. En el fondo significa la atrofia del mismo sentido para el valor que el epicúreo cuidaba y agudizaba. La «autarquía del sabio», que ya no necesita nada, es la recusación de ese sentido, es autodominio vacío en la renuncia. La virtud del estoico es ingrata con la vida, con el mundo y con la realidad. Es la oposición más extrema a ese gran estado de ánimo de agradecimiento por una vida sobreabundantemente llena, al que Lucrecio ha dado la expresión clásica.

También en este eudemonismo está modificado completamente el concepto de felicidad. También en él su sentido ético consiste, de hecho, en una serie de valores de índole completamente diferente, que en sí no tienen nada que ver ni con el placer ni con la felicidad. La negación universal del valor y el universal desprecio de la vida no nos pueden engañar sobre ello. Sólo que esos valores no se hallan allí donde el epicúreo los buscaba, no en la coloreada riqueza de lo real. El estoico también conoce un reino sublime de lo perfecto; es el reino del *Logos*, de la ley, espíritu y alma del mundo. Se sabe uno con él. A su lado, lo humano le

parece devaluado. Los valores que constituyen su *eudemonía* son la vida en el *Logos*, la absoluta fortaleza, libertad y altura del espíritu humano sobre la inanidad, necedad y dispersión de su ser en la cotidianeidad, en la actualidad del momento y en la caza de la felicidad. También aquí el valor básico es la auténtica e intuida grandeza de espíritu, el ideal del «sabio».

c) Cristianismo y neoplatonismo

Tampoco el cristianismo está libre de eudemonismo. La creencia en el más allá lo lleva consigo. Aunque no es de origen cristiano, el joven cristianismo la acepta y con ella una parte arriesgadamente grande de la arraigada moral del más allá. La recompensa y el castigo eternos aguardan al hombre en esa vida. Lo que aquí ha sembrado, allí lo cosechará. Al bueno le está preparada la beatitud. En ella desaparecen los sufrimientos de este tiempo. La devaluación del más acá es el envés de la teología del más allá. Incluso el ser bueno del hombre en esta vida sólo encuentra su valor en la inmortalidad del alma y en su determinación para la vida eterna.

Se puede dar la vuelta y hacer girar a esta doctrina tanto como se quiera; se la puede considerar como una forma extrema, históricamente condicionada, que no toca la esencia de la ética cristiana, la moral del amor al prójimo —no se podrá negar, sin embargo, que esa doctrina es profundamente característica para la imagen global de la cosmovisión cristiana; que atraviesa todos sus conceptos rectores y sólo artificialmente puede ser alejada de ellos. Y del mismo modo no se podrá negar tampoco que su estructura básica es eudemonista, un eudemonismo del más allá. Incluso aún se puede afirmar más: es —desatendiendo a la tendencia social del cristianismo originario— un eudemonismo individual. No ha de cuidar el individuo por la salvación del alma del prójimo, sino siempre, en primer término, sólo por la suya —«procurad con temor y temblor que seáis bienaventurados». Como la moral del amor al prójimo se refiere a los bienes del más acá y a la conducta del hombre en el más acá, no es una inconsecuencia. Cuidando del prójimo el hombre sobre la tierra, cuida al mismo tiempo de la propia salvación de su alma. Si quisiera invertir esta relación y cuidar lo primero de la salvación del alma del prójimo, tendría que ocuparse lo primero del amor al prójimo del prójimo y no del propio amor al prójimo. El altuismo del más acá es a la vez egoísmo del más allá. Aquí está el punto en que el cristiano tiene que ser necesariamente egoísta y eudemonista sobre la base de su metafísica religiosa del más allá.

Esto no es un apéndice externo de la ética cristiana. Radica en la esencia de la cosa misma. El hombre es responsable ante Dios de su obrar, pero sólo del suyo propio. El obrar del semejante está sustraído a su querer. Así únicamente puede cuidar de la propia beatitud. Resulta evidente a la vez que aquí no está presente un dogma cristiano especial, sino que toda moral del más acá referida al más allá tiene que presentar la misma tendencia. No se necesita además pasar por alto de ningún modo la profunda idea de la co-responsabilidad. Pero esta idea tiene otro origen, forma parte de un estrato distinto de la visión cristiana de la vida y, tanto históricamente como en lo que respecta al contenido, está absolutamente desunida de aquélla. Por lo demás, el eudemonismo del más allá como tal es, también en la co-responsabilidad, el mismo. Sólo le falta la nota individualista-egoísta.

El eudemonismo se refleja de la forma más clara en el ascetismo, anacoretismo y martirio cristianos. Reunir tesoros para el cielo es, de hecho, la demanda más importante en la vida para el cristiano; y de ningún modo es sólo un símil. Incluso no cambia nada aquí la justificación paulina por la fe, que se opone a toda salvación por las obras y al propio mérito del hombre. Sea gracia o mérito, lo anhelado sigue siendo la misma gloria del más allá.

El neoplatonismo, así como las tendencias de la Antigüedad tardía emparentadas con él, muestran de modo absoluto el mismo matiz del eudemonismo del más allá. El pensamiento de Plotino está inspirado completamente por el gran anhelo de la «*epistrophe*». El «regreso» al «Uno» es *eudemonía* en el más audaz y, a la vez, literal sentido. Y porque este regreso no sólo es la tendencia básica en la moral del hombre, sino una tendencia universal, cósmica y metafísica de todo lo existente, tenemos aquí, en la teología de la *epistrophe*, un eudemonismo proyectado e hipostasiado en lo cósmico. Desde aquí se ha transferido a la mística cristiana de la Edad Media.

No se necesita ninguna prueba de que también en estas doctrinas, tras la posición eudemonista, siempre se ocultan otros valores incomparablemente más altos. Todo el mundo comprende que el amor al prójimo es en sí moralmente valioso, independientemente de toda beatitud del más allá y que sólo es una forma del pensar tradicional, profundamente arraigada en la Edad Antigua, la que lo recubre eudemonistamente. Incluso se ve fácilmente que en el concepto de la «beatitud» misma se introduce algo

distinto a la mera «felicidad»: purificación del pecado, inocencia, pureza, semejanza a Dios, unidad con Dios. Los valores que se acaban de nombrar ya no son morales; son valores propiamente religiosos. Tanto más instructivo es sobre la esencia del eudemonismo el que también pueda acoger en sí estos valores y configurar el vehículo para ellos. No puede conducirnos a error sobre esto el que de nuevo aparezca aquí vigorosamente en primer plano el momento de placer. Aún menos se puede divisar el núcleo de este eudemonismo en las burdas representaciones con las que ha decorado el cielo y el infierno la fantasía de una sensibilidad fuerte, pero religiosamente ruda. El cristiano no es un estoico. Para él no es despreciable el πάθος del alma. Para él, los valores más altos son objeto de las más altas pasiones, del más cálido anhelo, del más puro placer. La calidad de este placer es reflejo de su objeto. Por eso lo considera como beatitud. La riqueza objetiva de valor que está tras él y le da la calidad no es rebajada en absoluto hasta lo hedónico.

d) El eudemonismo social de la Edad Moderna

La Edad Moderna apenas conoce una forma nueva de eudemonismo individual. Pero sí ha engendrado el eudemonismo social con el surgimiento de los problemas modernos de la comunidad, del Estado y del Derecho. Significa un ideal práctico de vida, completamente peculiar, sobre bases «altruistas». Ya no constituye su contenido la felicidad de la propia persona sino la felicidad de todos. O como reza la fórmula completa: El objetivo es la mayor felicidad posible para el mayor número posible.

De un modo más consecuente que en los sistemas de la Antigüedad, todo el reino de los fenómenos morales está referido ahora a la felicidad, incluso directamente a una tendencia a la felicidad. Sólo en esta tendencia tiene sentido todo sentido de lo común, todo sentido de la justicia, toda virtud civil. También el Estado es un medio para este fin supremo y todas sus instituciones, normas y leyes han de servirlo. La felicidad de la mayoría es el criterio con el que se mide todo el ordenamiento existente. A todo se le pregunta si es «útil» para este fin.

Y aquí aparece lo singular: de lo útil hay tanto y tan diverso, la mirada se pierde tan completamente en los fenómenos y cuestiones parciales, que se pierde de vista el todo, el fin último. Así se origina el utilitarismo. Sólo se tiene ya ante los ojos lo «útil», se ha olvidado que debe ser útil

«para algo». La vida se convierte en un precipitarse tras los medios, sin auténtica consciencia del fin. Es más, los conceptos se modifican tanto que se considera como fin supremo «lo útil», la «utilidad» misma —como si tuviera sentido asentar «algo en sí útil», como si no fuera la «utilidad» precisamente el concepto de valor de medio para un valor por sí mismo.

Esta modificación del concepto no es una modificación meramente teorética. Se lleva a cabo en la vida concreta misma y allí tiene la importancia de una modificación de la consciencia del valor; de una modificación, por cierto, a lo negativo, a lo vacío de contenido. El hombre se convierte en esclavo de la utilidad, pero ya no sabe en absoluto a quién es provechoso todo lo que ocurre. Ha perdido el contacto con el valor que estaba detrás y daba su sentido a todo. Está sin ideas en un mundo desencantado, ningún punto de vista lo eleva sobre la vida diaria, todo ha desaparecido en la gris monotonía de lo útil. La «Ilustración», que ha conducido a esta moral, es, en verdad, el encubrimiento completo del reino del valor. Su guía espiritual, el «sano entendimiento humano», es un órgano demasiado tosco. No puede ver los valores morales.

El eudemonismo social, por tanto, en el punto más esencial, es completamente diferente a las formas antiguas de eudemonismo. No es, como éstas, un vehículo de la consciencia del valor muy desarrollada, no es una forma de contemplación viva del valor a la que sólo le falta la acuñación filosófica de sus verdaderos valores. Es, más bien, la merma y el empequeñecimiento del sentimiento del valor; y en su extremo, el puro nihilismo del valor. Es el apartar la mirada del reino del valor —y con ello, definitivamente, también del propio valor de la *eudemonía*. Así conduce finalmente al desconocimiento del sentido del mismo eudemonismo, a su autoanulación.

Capítulo 10. Crítica y sentido ético del eudemonismo

a) El límite natural del utilitarismo

Criticar filosóficamente al utilitarismo es un juego fácil. Todas sus absurdas consecuencias arraigan en la banal confusión de bueno y útil.

Lo útil nunca es lo bueno en sentido ético. Claro está que el lenguaje favorece la confusión de conceptos. Pues también decimos que algo es «bueno para algo». Sin embargo, éste no es el sentido moral de lo bueno.

Este sentido sólo aparece cuando se pregunta, a la inversa, por el «para qué» es bueno algo. Si se retrotrae el «para qué» hasta aquello que ya no es bueno para algo diferente, sino que es bueno en sí mismo, entonces se tiene lo bueno en ese otro sentido que incluye también su sentido ético. Lo moralmente bueno es bueno en sí. No radica en su esencia, por tanto, ser bueno para algo. Por su esencia, nunca es lo útil.

No por eso es reprobable el punto de vista de lo útil en general. Es un punto de vista necesario tanto en la vida como en la moral. Este punto de vista domina la praxis del medio siempre que en la vida se trata del logro de un fin. La utilidad es el concepto exacto del valor-medio, el correlato necesario del valor por sí mismo. Su esencia consiste en que siempre está referida a un valor por sí mismo puesto previamente y en que todo lo que es valioso en su sentido lo es sólo como «medio» para este valor por sí mismo. La utilidad está excluida por principio del reino de los valores auténticos, de los valores primarios. Pero no por eso es tan carente de valor que la realización de esos valores —realización que tiene lugar por ella— sea carente de valor.

De ahí que toda moral concreta, que realmente intervenga en la vida práctica y no se quede en teoría o en ideales soñadores, tenga un necesario matiz de utilitarismo: esta moral también tiene que ser una moral de los medios. La ética socrática tiene este matiz no menos que la ética social moderna. Hay en esto una necesidad esencial. Pero con esto no está determinado el carácter mismo de esta moral en cuanto al contenido. Este carácter consiste en los valores de suyo a que está referida toda la estructura de lo útil en tanto que medio. Y estos valores de suyo pueden ser tan diferentes como la orientación de la mirada para el valor que los selecciona en cada caso. Con su cambio, también varía el sentido de lo útil.

Es básicamente diferente que algo sea útil para el Derecho y el orden público o para el agrado, para el bienestar personal o para la formación y desarrollo del espíritu; para el poder y el honor o para la relación de confianza y amistad. Sólo en este punto se separan los caminos de la moral. Pero la utilidad como tal siempre es la misma. Es una categoría universal de la praxis, la forma de relación entre el medio y el fin. Por esta razón carece de sentido hacer de la utilidad un utilitarismo. Con ello se convierte el medio en fin, lo dependiente en principio, una insignificante evidencia en contenido de la vida.

b) Derechos y límites de la ética del resultado

Con el eudemonismo, la ética no tiene un juego tan fácil. Bien es verdad que ha sido reiterada y suficientemente refutado —no sólo por la teoría filosófica, sino también por la evolución de la misma vida moral. Todo eudemonismo habido hasta ahora, en definitiva, bien ha desembocado en otros valores, bien ha sido desenmascarado como nulo, como error.

Pero para nosotros no se trata únicamente de su refutación, sino de destacar su núcleo justificado, la reflexión en él sobre el valor. Para ello, precisamos desprendernos de todo el desconocimiento y la falsificación del valor ligados a sus talones en toda época —en muy diferente medida.

En primer lugar, se le puede objetar algo semejante a lo objetado contra el egoísmo.

La búsqueda de la felicidad, que acompaña de algún modo a toda búsqueda humana, es una tendencia natural. Lo buscado se representa ante cada uno como algo bueno; y lo bueno, a su vez, como algo que de algún modo hace feliz. Por tanto, en este sentido, el eudemonismo sólo sería una forma universal psicológica del buscar, incluso quizás del estimar el valor en general.

No importa sino la elevación del valor de la felicidad a la categoría de valor por sí mismo supremo. Si se toma en serio esta elevación, hay que decir: la felicidad es el bien, la infelicidad es el mal. Las paradojas de los estoicos se acercan efectivamente a esta afirmación.

No obstante, la consciencia moral teme admitirlo. Se tendría que juzgar la vida y la acción del hombre únicamente por sus resultados. Los fundamentos internos, las disposiciones de ánimo, los motivos, la cualidad de la conducta, serían, como tales, indiferentes. Esto contradice manifiestamente el hecho del dictamen moral. Ciertamente, el resultado puede conducir a error al juicio moral. Sin embargo, el juicio moral, con su «bueno y malo», mienta algo diferente. Mienta la intención, la orientación interna, la disposición de ánimo desde la que se obra. La ética del resultado no toca la esencia de la cosa misma. El resultado no depende únicamente de la voluntad, pero únicamente la voluntad es lo que puede ser bueno o malo en una acción. Por tanto, la cualidad moral de la persona únicamente depende aquí de ella. En principio, nada más fácil que esbozar una ética consecuente del resultado. El eudemonismo social lo hace en la más amplia medida. Pero no se convierte en una valoración moral de la persona ni tampoco de la comunidad.

Claro está que no se puede decir que el resultado no pertenezca al problema ético. También en este punto se puede ir demasiado lejos. El resultado, ciertamente, no está en la mano del hombre. No obstante, el hombre siente justificadamente la responsabilidad por él. No basta con querer lo recto meramente en la intimidad. Forma parte del querer efectivo defenderlo acertadamente dentro de los límites de la propia capacidad, encontrar los medios, y por cierto, según el mejor saber y con la intervención entera de la persona. La disposición de ánimo misma no es indiferente al resultado; si el resultado le es indiferente, no es la recta disposición de ánimo.

En este sentido de estar íntimamente referida la disposición de ánimo y la voluntad al resultado de la acción, la ética del resultado es un componente legítimo de toda auténtica moral. Pero sólo en este sentido. Y este sentido nunca justifica un juicio moral sobre la acción según el resultado objetivo.

En este punto, se sitúa, por tanto, un primer límite infranqueable del eudemonismo.

c) La devolución de los valores sustraídos

¿Es auténticamente verdadero que la voluntad tenga ante los ojos la felicidad cuando se dirige a algo valioso? Primeramente, también en este punto se puede contestar como al egoísmo: la voluntad consciente nada sabe de esto. Sólo se representa la cosa. De todas maneras, por esta razón, la tendencia a la felicidad podría entrar en juego como motivo básico inconsciente. Pero, entonces, tenemos que preguntarnos si se buscaría la felicidad por mor de la felicidad o acaso por mor de un matiz de otra índole. Hay muchas clases de estados de felicidad que el eudemonista rechaza absolutamente. Hay una felicidad de la consciencia embotada, no desarrollada o degenerada. Quizás sea efectivamente la insensibilización la felicidad suma —incluso el cinismo está bastante próximo a esta concepción. Pero no se puede querer semejante felicidad; la consideramos como una atrofia de la humanidad. Y no podría quererla tampoco el cínico si su ideal del sabio no enlazara con ella matices de regia altura completamente de otra índole. Por lo general, distinguimos muy detalladamente entre felicidad y felicidad. La felicidad del egoísta no la consideramos equivalente a la del altruista, así como, para los antiguos, la felicidad del sabio no equivalía a la del necio. Y Epicuro, el de mala fama, dice: «Es mejor ser infeliz con la razón que feliz sin ella».

No es equivalente todo placer y no lo es toda felicidad. Esta proposición saca de quicio al eudemonismo. Si hay una felicidad moralmente carente de valor o, incluso, contraria al valor, entonces la felicidad misma no es el criterio de valor, sino algo distinto de ella, su cualidad, su contenido. Los valores éticos sustraídos son devueltos, son antepuestos —formalmente es como si ellos se vengaran del eudemonismo por su sustracción.

Esto es lo históricamente instructivo en el epicureismo y en el estoicismo: en verdad, el valor de la *eudemonía* es en ellos algo dependiente, algo prestado. Es sólo un disfraz, un ocultamiento —en Epicuro, de los bienes más nobles del espíritu y de la participación en ellos; en la *Stoa*, de la fortaleza del ánimo y su elevación sobre el destino y el azar. Y la «beatitud» del cristiano no es nada más que un velo que oculta lo verdaderamente más alto, hacia lo que se alza su anhelo, la pureza, la santidad y el ser uno con Dios.

En el eudemonismo social, que permanece atascado en la teoría de los medios, esto no se manifiesta de modo natural. De todas maneras, no se pueden ignorar en él también las huellas de otro tipo de valoración. También para el utilitarismo lo obtenido honradamente vale como bueno; lo robado, como malo, aunque ambos puedan tener las mismas «consecuencias de felicidad». El orden, la relación jurídica, la legalidad, son, para él, de hecho, valores de suyo. Y si la torpeza fuera la felicidad, desde luego que se guardaría de anhelar esta felicidad para el mayor número posible. Sin confesarlo, también en él, el verdadero criterio de valor es otro.

d) El engaño sobre el valor en el eudemonismo social y su peligro

El engaño, que siempre está presente en el eudemonismo respecto de los verdaderos contenidos de valor, no es tan inofensivo como puede parecer a primera vista. Tiene su lado peligroso, sobre todo en la vida social. El oprimido, el trabajador, el explotado —o el que se tiene como tal—, inevitablemente vive en la creencia de que el acaudalado es más feliz. Ve que éste tiene todo lo que él anhela en vano para sí mismo. En la otra forma de vida, sólo ve el valor de la felicidad. No ve que, en realidad, son valores completamente diferentes los que se ocultan detrás de ella —formación, cultura, saber— y que estos valores también se pagan caro con displacer. No conoce las dificultades del trabajo espiritual y de alta responsabilidad. No obstante, en este tender suyo a la supuesta «felicidad»,

hay como una guía más alta. Pues si logra ascender desde el suelo hasta la forma de vida anhelada, entonces participará de esos valores desconocidos por él. Pero acerca de la felicidad soñada está engañado.

Podría parecer una bendición este engaño. Pero esto se puede dar la vuelta si líderes sociales cortos de vista utilizan el engaño para simular a la multitud una felicidad universal próxima y arrastrarla enteramente a la acción. Esta simulación siempre es el medio cuando se trata de poner en movimiento a la torpe masa. Se dirige a los más bajos instintos del hombre, a la más baja consciencia del valor, y desata la pasión que después no se puede refrenar. Pero lo trágico en esto es que este desencadenamiento también se basa en un engaño, en un πρῶτον ψεῦδος. El desencadenado siempre es el engañado. Lo que puede alcanzar siempre es en el mejor de los casos algo completamente diferente a lo que había soñado. Y aunque es algo valioso, no le puede satisfacer en absoluto, porque no es la «felicidad» que le había deslumbrado y porque no puede ver lo verdaderamente valioso que se ganó peleando.

Es comprensible que el hombre corriente sucumba a este engaño. Si el demagogo emplea el engaño como medio para sus objetivos, el medio es una espada de doble filo en sus manos; pero —visto desde él— está lleno de sentido. Pero si el filósofo se deja seducir para dotar de «fundamentación» y autoridad al engaño, entonces esto es inconsciencia o la más profunda deformación moral. No obstante, las teorías sociales modernas han recorrido este camino fatal desde su primer surgimiento; y hay que considerar como la desgracia del movimiento social en nuestros días el que se haya heredado y mantenido este tipo de acuñación de su idea. La simiente de la falsedad ha brotado y ha producido los frutos de la falsedad. Tampoco pudo imponerse frente a esto la fuerza y seriedad de Fichte, que se adelantó con una fundación distinta del socialismo y guiada por la idea del Derecho. Aquí, como en tantos otros terrenos de nuestra vida moral, el trabajo principal está todavía por hacer.

e) El valor de suyo de la eudemonía *y su relación con los valores propiamente morales*

El eudemonismo es una forma de la consciencia moral demasiado vieja y respetable como para que se pueda olvidar, por su crítica, lo positivo en él. Lo positivo del eudemonismo no se agota con que haya sido a lo largo de los siglos el vehículo fiel de la auténtica pero desconocida consciencia

del valor. Más bien no podría haberlo sido en absoluto si el valor de la felicidad, elegido por él como norte, no fuera en el fondo un auténtico valor indiscutible.

Demostrar esto es superfluo. Cada uno siente de modo inmediato el carácter de valor de la felicidad como tal y asimismo el carácter de disvalor de la infelicidad. No cambia nada en esto el que no sea equivalente toda felicidad. Es más, se puede conceder que incluso el placer es un valor. Estos valores existen; y es una empresa vana desviar al hombre de esta evidencia por medio de una teoría artificial. La auténtica consciencia del valor no se puede discutir. Pero no se sigue de este hecho ni que todo tender apunte a la felicidad, ni tampoco que deba apuntar a la felicidad. Con otras palabras, la felicidad y el placer, ciertamente, son valores, pero no son los únicos ni los más altos. El punto de vista de la *eudemonía* juega un papel con todo derecho en la consciencia moral del hombre, pero no tiene derecho a jugar el papel de guía. El valor innegable de la *eudemonía* no justifica el «eudemonismo», da lo mismo en qué forma aparezca —así como tampoco el valor innegable del placer justifica el hedonismo.

El valor de la felicidad tiene de manera manifiesta una posición completamente peculiar con respecto a los restantes valores. No se le puede contar entre los valores morales en estricto sentido. No es ninguna cualidad moral de la persona, se halla indiferente respecto al bien y al mal, en cierto modo permanece más acá del bien y del mal. No se puede hacer a nadie directamente responsable de su felicidad e infelicidad. Pero tampoco se puede en serio contar la felicidad entre los valores de bienes —tal como se entiende «bienes» normalmente. Es de carácter demasiado general y, además, nunca es inherente a un portador real del valor; permanece siempre como un valor de sentimiento. No obstante, está referida esencialmente a todo lo que tiene el carácter de un «bien» —o, más acertadamente, a la realidad y al darse de un bien, a su posesión.

Quizás nos acerquemos a su esencia con esta determinación: es el valor de sentimiento que acompaña a toda real y consciente posesión de valor; por tanto, una reacción del sentimiento mismo del valor, con su propia y secundaria escala del valor, que sigue necesariamente a toda realidad del valor y a toda referencia al valor —o como se debe decir, a toda participación en el valor. Las formulaciones de esta índole sólo pueden tocar siempre parcialmente la relación básica que aquí está presente. Pero de esto se pueden sacar dos clases de relaciones:

1. La referencia directa del valor de la felicidad a toda la serie de los demás valores, desde los más altos y espirituales valores morales hasta los últimos y más banales bienes materiales —en lo que podría consistir el fundamento interno de esa extraordinaria diversidad en los matices de valor de la felicidad.

Y 2. La peculiar capacidad del principio de la *eudemonía* de ser vehículo de los auténticos valores morales, el singular espacio de juego en este vehículo en contenido para los valores más diferentes y más contradictorios de la conducta humana.

Así se puede entender que el valor de la felicidad, aunque, según la cosa misma, sólo sea un fenómeno acompañante, no obstante, juegue, en toda época de consciencia inmadura del valor, el papel de una forma universal del sentimiento del valor en general, esto es, el papel de una categoría ética. Que este papel no le corresponda por derecho, no perjudica a los hechos históricos. En el terreno teorético, tenemos ejemplos suficientes de transgresiones semejantes del límite de las categorías concretas. Así ha habido épocas donde la categoría de fin dominaba toda la concepción de la naturaleza; hoy la ciencia ha reducido su validez a límites muy estrechos. Pero del mismo modo que ha habido una consciencia teorética que no era capaz de ver un simple acontecer más que en forma de acontecer finalista, así ha habido durante mucho tiempo, y quizás aún durante mucho más, consciencia moral que no podía representarse «algo bueno» más que en forma de «algo feliz». Y también en este caso la limitación radical a las legítimas fronteras de la categoría es la corrección que se necesita. Pero la corrección tampoco significa en este caso una supresión de la categoría, sino sacar los principios verdaderamente determinantes que estaban ocultos tras ella y, frente a ellos, un pasar a segundo plano el vehículo.

La *eudemonía* no es el valor más alto, sino un valor completamente subordinado en el seno del reino del valor, un valor acompañante, como veíamos. Pero, pese a todo, es un valor de suyo, que nunca consiste en esos contenidos de valor, más bajos o más altos, a los que acompaña como valor de sentimiento. Es algo distinto a todos ellos. Y con este su ser distinto, se enlaza una exigencia moral de índole peculiar. El más feliz, ciertamente, no es el mejor; esto no se puede discutir; pero sí se está autorizado a decir: el mejor debiera ser el más feliz. En la esencia del moralmente bueno se halla ser digno de la felicidad.

Esta exigencia sólo es un desiderato. Pero demuestra el valor de suyo de la felicidad. Y ya no es una cuestión ética si el desiderato puede esperar aún cumplimiento. Esto cae bajo la pregunta de la religión: ¿qué nos cabe esperar?. La exigencia como tal, sin embargo, es independiente de su cumplimiento.

Sólo en tanto que la consciencia del merecimiento mismo de la felicidad ya es algo feliz, radica verdaderamente el cumplimiento en la esencia de la cosa misma. Pero con esto nos adelantamos a la investigación. Pues precisamente esta esencia de la cosa misma, el merecimiento mismo de la felicidad, no depende en absoluto de la relación de los hombres con el valor de la felicidad, sino de la relación con los valores más altos, los propiamente éticos.

f) Tendencia a la felicidad e idoneidad para la felicidad

Aparte de la cuestión básica de acerca de qué índole es el valor de la felicidad y de cómo ha de clasificarse, hay una serie de preguntas éticas ulteriores que son inherentes al eudemonismo y lo convierten en un fenómeno muy ambiguo. Para concluir, tomemos en consideración la cuestión de si el tender a la felicidad es un tender lleno de sentido.

Esto no es evidente, tampoco depende únicamente del carácter de valor de la felicidad, sino también esencialmente de su materia de valor. Sólo es posible tender a bienes externos dentro de límites muy reducidos; pero ya es imposible tender a propiedades del carácter si no se posee su disposición; aún más dudoso sería acaso tender al amor. La tendencia a la felicidad está estrechamente emparentada con esto último.

Todo el mundo sabe lo que se le viene encima con «la caza de la felicidad». La imagen mitológica de la fortuna caprichosa da en el clavo. Es más que una imagen. La esencia de la «felicidad» es burlar e importunar al hombre mientras viva, atraerlo y seducirlo y dejarlo con las manos vacías. Lo persigue, celosa, mientras él tiende a otros valores, alejado de ella, pero se sustrae a él en cuanto se afana hacia ella, huye inalcanzable de él si la busca apasionadamente. Si se aleja desilusionado, lo envuelve de nuevo. Si abandona desesperanzado la lucha, se ríe sarcásticamente tras él.

Si de esta caracterización se aparta la querida hipérbole poética, se da en ella con una especie de ley de esencia, con una necesidad interna. La felicidad no depende únicamente de los bienes tangibles de la vida, a los cuales parece ser inherente. Depende, además, o sobre todo, de un presupuesto

interno, de la sensibilidad misma del hombre, de su idoneidad para la felicidad. Esta idoneidad, sin embargo, se resiente bajo el tender a la felicidad. Es mayor cuando el bien respectivo menos se busca, cuando insospechadamente le cae del cielo al sorprendido. Y es insignificante cuando se anhela y se busca apasionadamente.

En qué estriba auténticamente esta merma de la idoneidad para la felicidad, es una difícil cuestión psicológica. Se podría pensar que la anticipación de la felicidad en lo aguardado, el mero detenerse voluptuoso en ello antes de que esté aquí, ya disminuye su valor de felicidad. Nunca se realiza por completo lo esperado, la anticipación lo ha falseado ya, ha predispuesto al sentido para el valor en contra de lo real, a favor de algo irreal, de una imagen de la fantasía. ¿O es que simplemente se ha agotado la capacidad para el goce con la anticipación? Sea como fuere, la misma búsqueda anula el valor de felicidad de lo buscado —ya antes de su logro. El logro se convierte en ilusorio por la búsqueda misma, porque, para el que busca, lo logrado ya no es la misma felicidad que buscaba.

Con otras palabras: La felicidad se puede anhelar y buscar, pero no se puede alcanzar tendiendo a ella. La caza de la felicidad repercute anulando la idoneidad para la felicidad. Siempre es a la vez destrucción de lo cazado. Cuando domina al hombre, barre de su vida toda felicidad, lo hace inestable, inconstante, lo precipita en la infelicidad. Este es el sentido de ese atraer y huir, de ese envolver y reír sarcásticamente.

La verdadera felicidad viene siempre del lado distinto al que se creía. Se encuentra siempre donde no se la busca. Llega siempre como un regalo y no se la puede arrancar a la vida u obtener de ella obstinadamente. Consiste en la plenitud de valor de la vida, plenitud que siempre está aquí. Se abre al que orienta la mirada hacia esta plenitud de valor, esto es, hacia los valores primarios. Huye del que solamente mira fascinado hacia el valor de sentimiento que acompaña a todos los valores, hacia el valor de felicidad. Le falsea la mirada axiológica para la plenitud de los valores reales. Pero quien, sin coquetear con ese valor de sentimiento, se abisma en esos valores primarios, buscando incansablemente, a éste le tocará en suerte como realidad. Para quien la persiga de modo independiente, como a algo real, seguirá siendo necesariamente como un fantasma.

¿Es una maldición del hombre, una eterna ceguera, que todo tender adopte para él tan fácilmente la forma de tendencia hacia la felicidad y toda participación en el valor la forma misma de la felicidad? ¿O se está

cumpliendo ahora en él una parte de la eterna sabiduría y justicia: en que precisamente todo tender auténtico hacia los auténticos valores éticos lleve consigo su felicidad, se recompense a sí mismo —y tanto más, cuanto más alto apunte en la escala del valor? ¿Se puede creer que en este sentido el más merecedor de felicidad también sea en el fondo el más feliz —porque sea el más idóneo para la felicidad? Sostenida en el más alto sentido, ¿no resulta acertada la afirmación: «el mejor es el más feliz»? ¿Y de este modo no queda rehabilitado finalmente el eudemonismo?

Estas preguntas ya no son de tipo ético. Tampoco las puede contestar el hombre. Sin embargo, seguramente en su respuesta afirmativa —en caso de que sea correcta— no se halla una justificación del eudemonismo. Esto lo enseña esa conexión de esencias: la *eudemonía* como postulado moral es un requerimiento eterno del corazón del hombre; sin embargo, el eudemonismo, como moral del tender hacia la felicidad, es una tendencia vital que se anula a sí misma, en tanto que conduce sistemáticamente a la falta de idoneidad para la felicidad.

Sección IV:
La ética kantiana

Capítulo 11. El subjetivismo de la razón práctica

a) La doctrina de Kant del origen «subjetivo» del deber

Ha sido normal desde Kant partir del fenómeno de la voluntad en la pregunta por la esencia de lo bueno. Fue una importante evidencia de Kant, y auténticamente crítica, la de que la cualidad moral de la acción no radica nunca en el resultado, ni en general en el obrar manifiesto, sino en la tendencia interior, en la conducta de la persona, en la orientación de su voluntad. En este sentido, es correcta la afirmación de que el predicado «moralmente bueno» únicamente conviene a la buena voluntad.

Prescindamos primeramente de que el problema de la voluntad que de aquí resulta no cubre toda la amplitud del problema de lo bueno. Si tomamos la pregunta dentro de sus límites —son los del deber-hacer—, entonces recae todo el énfasis sobre la «intención». En ella se halla la dirección interior de la voluntad. El contenido y la estructura categorial de la intención radican, a su vez, en lo que llamamos fin. Con esto, la ética va a parar

desde ahora a una ética de los fines. Y como se trata de la unidad de la vida moral, más allá del fin concreto y variable, tiene que llegarse al sistema de fines y, finalmente, a la unidad de un fin último.

También podemos prescindir de que una ética del fin no puede hacer justicia a su tarea, de que los más altos fines del obrar no coinciden con el criterio de valor que el dictamen moral pone en la acción. No por eso deja de haber auténticos valores tras todos los fines, aunque por lo común no los valores auténticamente morales. Pero si prescindimos de todas estas discrepancias, aún tenemos que preguntar: ¿Cómo hay que entender la relación entre voluntad y valor? El valor es lo que formula el mandato, la «ley moral», lo que debe ser. La voluntad es aquello para lo que «vale» el mandato. La buena voluntad, por tanto, está «determinada» por la ley, «se ajusta» a ella. Por tanto, recibe la ley de otro lado, no es suya propia, pues ella precisamente es libre de dirigirse contra la ley.

Así parece a primera vista también en Kant. Pero ésta no es su verdadera opinión. Una recepción así de la ley desde fuera, una aceptación de su autoridad, sería «heteronomía». Kant saca la consecuencia inversa: una ley moral tiene que ser una ley propia de la voluntad, la expresión de su verdadera tendencia más íntima. La razón práctica tiene que ser autónoma; se tiene que dar a sí misma su ley. La esencia metafísica de la voluntad es este darse la ley.

Pero de este modo se invierte la relación entre deber y querer. El deber no determina ahora al querer, sino que el querer determina al deber. El deber, que es lo objetivo, se muestra como lo subordinado. Sólo es la expresión de la ley, en cierto modo la objetivación del querer puro. La voluntad, que es lo subjetivo, es lo que auténticamente da la norma. Por tanto, aquí nos encontramos de nuevo ante una reducción de la esencia-valor a algo diferente, a algo esencialmente extraño a ella; también aquí se «explica» el ser valioso (esto es, el ser mandado) por algo que no es valor. Y también aquí, como en el eudemonismo, el principio de explicación es una tendencia interna del sujeto. Claro está que nadie pasará por alto, con esto, la profunda diferencia de las teorías: allí se «explicaba» desde una tendencia natural impulsiva; aquí desde una tendencia metafísica, desde una tendencia de la razón. No obstante, ambos modos de explicación están en principio en una misma línea. Ambos reducen algo objetivo en sí a algo subjetivo.

La concepción de Kant del deber sigue en este punto únicamente a la disposición general de su filosofía. Según esta disposición, todo lo que tiene el carácter de un principio se halla en el sujeto. El espacio y el tiempo son «intuiciones», las categorías son «conceptos del entendimiento», la unidad del objeto arraiga en la «unidad sintética de la consciencia». Sólo tiene el carácter de dado lo diverso, que carece por sí de principios. Siempre tiene la supremacía el sujeto, la consciencia; el objeto es lo dependiente, lo secundario. Recibe sus determinaciones del sujeto.

De ahí que todos los principios presenten el carácter absoluto de lo funcional, de lo «espontáneo». Quien partía de tales presuposiciones en el terreno teorético, donde la relación del sujeto con el objeto es meramente de captación, menos aún podía actuar de otro modo en el terreno práctico. Ya según el fenómeno mismo, aquí la relación es la inversa: en el conocimiento, el objeto determina al sujeto; en la acción, en cambio, el sujeto invade al objeto, lo modifica desde sí según su criterio y lo transforma. En la acción, el sujeto es el que determina al objeto[7]. Por tanto, no únicamente la teoría idealista, sino ya el mismo fenómeno muestra en la acción la dirección inversa de determinación.

Así se entiende bien que la tesis kantiana de la espontaneidad del sujeto experimente precisamente en la ética una especie de confirmación. En la ética hay, efectivamente, un tipo de principio que no se realiza en la realidad, tal y como ella se da en la naturaleza. La «ley moral» expresa una exigencia en oposición a las relaciones reales de la vida humana. Y si se entiende por «objeto» estas relaciones reales, se puede decir con razón que aquello que un mandato pone de contenido sólo puede ser dado por el sujeto al objeto, esto es, literalmente, sólo puede ser añadido.

Por tanto, la consecuencia es que la *Crítica de la Razón Práctica* afirme que el sujeto da aquí la ley, que el fundamento de determinación se encuentra en él y no en el objeto. Así hay que entender la doctrina de Kant de la «legislación» de la voluntad. Esa legislación «determina» lo que debe ser. Pues si lo tomara de las relaciones dadas, del mundo de los objetos, dejaría de ser práctica y se subordinaría a las «categorías del entendimiento», esto es, a las leyes de lo natural. Pero como la razón práctica no es nada más que la voluntad pura misma, el deber está determinado necesariamente por el querer; y no al revés.

---

[7] Véase Fichte, *Sittenlehre*, 1798, introducción.

Sin embargo, traducido al lenguaje del problema del valor, esto significa: la voluntad determina o crea los valores, no los valores a la voluntad. Por tanto, la voluntad no estará vinculada a algo que sea valioso en sí, sino que el ser valioso no será nada más que la expresión del querer puro.

b) Subjetivismo transcendental y libertad de la voluntad

En el terreno teorético, el subjetivismo kantiano es tan atacable como sólo lo es una teoría metafísica. Este subjetivismo depende del punto de partida del «idealismo transcendental». La crítica de este punto de partida es cosa de la teoría del conocimiento[8]. En vez de esto, aquí basta la indicación de que el estar condicionado en el punto de partida ya es suficiente para hacerlo ambiguo.

En la ética, sin embargo, el subjetivismo posee un carácter distinto. En este terreno, no se puede dudar de una determinación del objeto por el sujeto. Por tanto, el subjetivismo se encuentra aquí más cerca del fenómeno que allí. Para Kant, el subjetivismo tenía también en la ética su raíz más importante. Lo que importa es la libertad de la voluntad. Ahora bien, sólo es libre la voluntad en tanto que lleva en sí misma su fundamento de determinación. Su principio supremo, por tanto —aunque pueda adoptar para ella la forma de un imperativo—, tiene que proceder de la esencia del sujeto.

En esta reflexión, se pasan por alto tácitamente dos puntos que, tan pronto se los pone en determinada forma interrogativa, llaman inmediatamente la atención como discrepancias.

La primera interrogante se refiere a la libertad. Supuesto que la solución de la cuestión de la libertad es el requisito supremo de la ética —solución que, desde luego, no está aún decidida en absoluto en sí—, ¿con un subjetivismo transcendental del principio se ayuda realmente a este requisito? ¿Puede la voluntad en tanto que ha de ser libre seguir o no al principio y, a la vez, ser ella misma su autora? ¿Puede pensarse que primero deba darse el mandato y después contravenirlo? Sin embargo, la voluntad tiene que poderlo contravenir, pues, de lo contrario, no sería voluntad libre, sino que estaría sometida al principio como a una ley de la naturaleza. ¿Está contenido el principio en su esencia de un modo tal que pueda desviarse de él?

[8] Véase *Metaphysik der Erkenntnis*, 1925, cap. 17 ; igualmente, «Diesseits von Idealismus und Realismus», *Kantstudien*, vol. XXIX, 1924, sección 2.

Claro es que no podemos salir del apuro en este caso admitiendo, junto a la ley, otro tipo de resortes «antimorales» que desviaran a la voluntad de su dirección propia. Pues habría dos clases de voluntad, la pura, que daría el principio, y la empírica, que estaría sometida, junto a este principio, aún a otros fundamentos de determinación. Pero entonces ¿cuál de las dos es la voluntad libre? Evidentemente aquella que tiene ante sí la posibilidad de seguir al principio o al fundamento de determinación de otra índole. Así, pues, la voluntad empírica. Pero, según Kant, esta voluntad precisamente es la que carece de libertad —y por cierto, ¡justo porque ella no está sujeta exclusivamente a la ley autónoma de la voluntad! En Kant, se considera libre a la voluntad pura, precisamente en tanto que no tiene ningún otro fundamento de determinación más que el principio que radica en su esencia. En consecuencia, la voluntad «libre» de Kant tiene, en verdad, legalidad propia sobre la base de estas determinaciones (en sentido estricto, «autonomía), pero no tiene auténtica libertad. Está sometida al principio autónomo de su esencia exactamente como la naturaleza a la ley de la naturaleza.

Con otras palabras, el subjetivismo transcendental no conduce en absoluto hacia la libertad de la voluntad por mor de la cual fue introducido. Lo que habría que requerir para la libertad de la voluntad no es la autonomía de la voluntad, no es el asentamiento del principio por la voluntad, sino su distanciamiento de ese principio, su movilidad frente a él, el margen del estar a favor o en contra respecto del principio. Ahora bien, en este punto es evidente que esta condición del distanciamiento se cumple precisamente cuando el principio es de origen distinto, esto es, cuando no está arraigado en el sujeto, cuando no es su autonomía, cuando no es legislación de la voluntad misma.

Por tanto, el primer interrogante conduce hacia la inesperada evidencia de que el subjetivismo transcendental no sólo no es provechoso para la idea de la libertad de la voluntad, sino que se halla directamente en oposición a ella.

No obstante, el que Kant llegara a pasar por alto esta espinosa relación no fue debido a una inconsecuencia material, sino a la radical modificación conceptual que llevó a cabo en el concepto de libertad. Pero esto forma parte de una investigación diferente (véase posteriormente cap. 67f y 72b, c).

c) La alternativa kantiana

El segundo interrogante no se refiere a la consecuencia de la tesis kantiana, sino a la presuposición.

Suponiendo que la fundamentación de la libertad de la voluntad por la subjetividad transcendental del deber fuera materialmente acertada, ¿qué inferencia autorizará, entonces, la aceptación del presupuesto punto de partida? Naturalmente, ese presupuesto no se puede justificar por lo que debe ser demostrado —la libertad de la voluntad. Pues la libertad de la voluntad no es un fenómeno dado, sino que está puesta en cuestión. Kant ha vislumbrado de modo perfectamente claro el estado del problema: se puede tocar la ley moral, es un hecho inteligible; pero no la libertad, que tiene que ser inferida. Y por cierto, sólo puede ser inferida desde la ley moral. Lo que importa, por tanto, es la concepción de la ley moral.

Así, pues, ¿qué justifica la admisión de un origen subjetivo para la ley moral? También en este punto es muy clara de nuevo la argumentación de Kant. Para él, solamente existen dos posibilidades: o el principio procede del mundo exterior, de las cosas, de la naturaleza, o procede de la razón. En el primer caso, sería «empírico», carecería de universalidad e independencia (autonomía) frente a las categorías y las leyes de la naturaleza y sería además un mero «imperativo hipotético», no sería un auténtico mandato que pudiera asentarse en oposición a las tendencias naturales. Pero si procediera de la razón, sería universal, apriórico, un imperativo incondicionado, «categórico», esto es, un auténtico mandato, y estaría contrapuesto aquí a todas leyes naturales, incluso estaría por encima de ellas, independiente y autónomo.

Se puede aceptar sin restricción la caracterización de ambos casos. Es más, *mutatis mutandis* se puede pasar fácilmente desde la exigencia kantiana de una ley moral única a la diversidad de los valores. En todos los valores existen por principio estas dos posibilidades. En cada valor concreto, se repiten estas dos posibilidades como alternativa entre el relativismo empirista del valor y el apriorismo transcendental del valor. Por tanto, la cuestión kantiana nos pone en medio del problema sistemático básico de la esencia de los valores. Pues esta cuestión ha permitido históricamente el desarrollo material de este problema.

Desde el sentido de su principio ético, es una evidencia el modo cómo Kant decide esta cuestión. El principio no puede ser empírico, dependiente, meramente hipotético; indiscutiblemente, tiene el carácter de un

auténtico mandato, indiferente a si alguna experiencia contiene o no su cumplimiento. En consecuencia, sólo puede proceder de la razón. De ahí la autonomía de la razón práctica y la dependencia del deber de la voluntad pura.

d) El razonamiento erróneo en el apriorismo kantiano

Toda la argumentación tiene la forma de un razonamiento disyuntivo en el modo *tollendo ponens*. Sólo existen dos posibilidades. Una se muestra falsa. Sólo queda la otra. Este razonamiento es correcto únicamente si es completa la disyunción en la premisa mayor. Por tanto, tenemos que preguntarnos: ¿es una disyunción completa la alternativa kantiana? ¿No existe verdaderamente ninguna otra posibilidad para el principio que la de proceder de la naturaleza o de la razón? O, si esto se traslada al problema del valor: ¿verdaderamente un valor sólo puede ser abstraído de las cosas (respectivamente, de las tendencias de la naturaleza) o ser dictado por el sujeto volente?

La respuesta tiene que resultar negativa. Es únicamente la estrechez de la disposición kantiana lo que excluye una tercera posibilidad —la misma estrechez que asimismo, en el problema de las categorías, cuando niega su origen desde la empiria, sólo deja la función del «sujeto». Del mismo modo que allí era un prejuicio puramente de punto de partida referir lo que se conoce *a priori* a «intuición pura» y a «conceptos puros del entendimiento», también aquí es un prejuicio de punto de partida reducir lo que es aprióricamente mostrable en la consciencia moral a una «razón práctica» legisladora. Si la alternativa sencillamente rezara: «o *a priori* o *a posteriori*», sería correcta y excluiría una tercera posibilidad. De la imposibilidad del origen aposteriórico, se seguiría entonces con necesidad el carácter apriórico del principio. Pero la alternativa kantiana «o de la naturaleza o de la razón» no es identificable con ella. De ella no se puede concluir disyuntivamente. La eliminación de un miembro no trae consigo la posición del otro. El concepto de lo apriórico no coincide con el de origen en la razón. La alternativa es falsa, la disyunción no es completa. Pero con ella se viene abajo el razonamiento. Es un razonamiento erróneo.

Aquí radica, de hecho, el eje del subjetivismo kantiano. No es un subjetivismo habitual, depende siempre en último término de lo apriórico. Kant es incapaz de representarse un *a priori* que no consista en una

función del sujeto. Lo aparentemente evidente en ello es esto de que exista efectivamente el conocimiento apriórico sin darse objetos concretos reales. Esto precisamente es su aprioridad. El sujeto no tiene estos conocimientos proviniendo de un caso dado. Por tanto, los añade desde sí a la representación del objeto. Pero en este «desde sí» estriba toda la ambigüedad.

¿Tiene, pues, que haber producido el sujeto lo añadido? ¿Tiene que encontrarse detrás una función productora y espontánea del sujeto? ¿No es posible también al revés? ¿No puede el sujeto contemplar el contenido de lo apriórico de modo tan objetivo como lo aposteriórico? Que los contenidos aprióricos no puedan leerse en los objetos reales (empíricos) como tales, no supone, por supuesto, ninguna objeción para su objetividad. Las relaciones geométricas, ciertamente, no son abstraíbles de cosas, tampoco de figuras dibujadas, sino, a lo más, son demostrables en ellas, pero no por eso dejan de ser algo puramente objetivo, algo intuible como objeto, y no tienen nada que ver con las funciones de la consciencia. Aunque ambos miembros se dan en la percepción, la relación de causa y efecto, ciertamente, nunca es perceptible, pero no por eso deja de ser una relación objetiva y únicamente como tal se inserta en lo percibido. Nada permite concluir de ahí que esa relación sea una relación de funciones de la consciencia.

¿Y sucede de distinto modo con el imperativo categórico? La coincidencia exigida de la voluntad individual con el querer ideal de todos seguro que nunca puede ser sacada de una voluntad empírica. ¿Pero se sigue de ahí que esta exigencia sea una función, un acto, una legislación de la razón? Evidentemente, en absoluto. Más bien, también es algo puramente objetivo, su contenido es una relación ideal objetiva, que, como tal, se representa ante la consciencia moral, independientemente de su grado de realización en la vida real del hombre.

El prejuicio que hizo desconocer a Kant la objetividad del conocimiento *a priori* fue el de que sólo lo empírico (sólo lo a la vez también «sensible»)[9] fuera considerado por él como objeto pleno. Este prejuicio

[9] Lo singular es que este prejuicio, tomado puramente por sí, sea nada menos que un prejuicio idealista. En tanto que en él se desconoce «el ser de lo ideal» a causa de su supresión frente al ser real, se podría caracterizar antes como un prejuicio realista, ingenuamente realista, por cierto.

ha causado en último término los extravíos del idealismo. En él estriba que toda la esfera ideal de objetos —que ya fue descubierta en el platonismo y elaborada teoréticamente como algo «que es en sí»— fuera de nuevo completamente extraña para el siglo XIX.

No únicamente el problema ético ha tenido que padecer por esto; también la teoría del conocimiento y sobre todo la lógica pura han sido falseadas subjetivistamente, por no hablar de la estética, la filosofía del Derecho, la filosofía de la religión y otras disciplinas. Todas las disciplinas cuyo objeto es ideal han sido puestas del revés por este prejuicio. Así no es sorprendente que la esfera de los valores no pudiera ser descubierta, aunque el apriorismo, que configura la clave para ella, era continuamente fortalecido. El apriorismo subjetivista y funcionalista fue un extravío, una equivocación radical del carácter originariamente objetivo de todo lo cognoscible *a priori*.

Sin embargo, de esto se puede aprender mucho para la ética: no se precisa en absoluto de un origen subjetivo —aunque sea un origen de la más alta dignidad, un origen en la esencia de la misma razón práctica— para la universalidad, la aprioridad y el carácter categórico del principio. Más bien sólo se precisa de un origen que no se encuentre en la objetividad real, en la naturaleza, en la experiencia sensible. La consciencia ética no puede tomar de esta esfera su principio. Tiene que ser autónoma frente a ella, tiene que oponerse a ella con un principio distinto. Pero para la autonomía del principio frente a lo empírico, no tiene nada absolutamente que ver cómo esté constituida la esfera de la que se saca el principio. En verdad, sería en sí pensable que el principio procediera de la razón. Pero, no obstante, por este camino no se lo puede demostrar.

Que no se lo puede demostrar tampoco por otro camino, que más bien sea demostrable lo contrario, sólo puede ser anticipado de manera provisional. La decisión dependerá de la demostración de que haya una esfera ideal existente en sí, en la que los valores estén originariamente como en casa y sean vistos *a priori* como sus contenidos independientes, no dependientes de ninguna «experiencia».

Pero aún se antepone a esta decisiva evidencia una serie de prejuicios diferentes, prejuicios de los que asimismo hay que liberarse como de los del subjetivismo transcendental.

Capítulo 12. La crítica de Scheler al formalismo

a) El sentido de lo «formal» en el imperativo categórico

En la ética kantiana, junto a la tesis del subjetivismo transcendental, se encuentra la del «formalismo». Según Kant, sólo una ley formal puede ser un auténtico mandato moral, un imperativo «categórico» y autónomo. El auténtico mandato moral no puede concernir a la «materia» de la voluntad, no puede prescribir a la voluntad, respecto al contenido, lo que propiamente debe querer, sino sólo indicar la forma universal de cómo debe querer. Toda determinación «material» de la voluntad es heterónoma, está tomada de las cosas o de las relaciones entre cosas que parecen dignas de ser buscadas sobre la base de las tendencias e impulsos naturales. Una voluntad materialmente determinada está empíricamente determinada, esto es, está determinada «desde fuera». Estar determinada materialmente es estar determinada por la naturaleza, no estar determinada por la razón, no estar determinada por la ley y por la esencia de lo bueno. Pues la esencia de lo bueno es la pura cualidad formal de la voluntad.

Lo evidente y perdurablemente valioso de esta tesis es: 1. El rechazo radical del empirismo en la ética, la evidencia de que un principio ético no puede consistir nunca en la adhesión de la voluntad a bienes; y 2. El rechazo de la casuística y de toda prescripción de objetivos particulares, que sólo pueden darse, en efecto, sobre la base de situaciones empíricamente dadas. Por tanto, lo positivo es la exigencia de estricta universalidad, la exclusión de determinaciones externas y la evidencia de que lo bueno es una cualidad de valor de la voluntad, no una cualidad de valor de sus fines.

En verdad es una cuestión completamente diferente la de si estas conquistas dependen realmente de la tesis del formalismo, incluso la de si sólo son favorecidas por ella. No se puede comprender de ningún modo que un imperativo que indique la determinación universal de una «buena voluntad» solamente pueda ser formal, esto es, que no pueda contener ninguna determinación en contenido. Más bien, la determinación cualitativa más universal ya tendrá que ser también necesariamente una determinación en contenido, aunque tampoco afecte a la «materia» de la voluntad, esto es, a su objeto respectivo.

Es fácil convencerse, pues, de que el imperativo categórico de Kant es, en este sentido, una ley referida absolutamente al contenido. La coincidencia de la voluntad empírica con la voluntad ideal cuya orientación

(o máxima) se pueda querer como legislación universal ya es una determinación respecto al contenido. Y sólo puede engañar sobre esto su alta universalidad. Un imperativo que no mandara nada referente al contenido carecería de contenido; por tanto, en realidad, no sería imperativo.

b) El prejuicio histórico a favor de la forma

Detrás del formalismo de la ética de Kant, se halla el formalismo de su filosofía en general, establecido de modo más prolijo —y detrás de éste, a su vez, un vetusto prejuicio de la metafísica tradicional a favor de la forma, que se retrotrae hasta Aristóteles.

Según esta tradición, «materia y forma» es una oposición irreductible. La materia es un estar indeterminado, un oscuro trasfondo del ser, lo inferior en sí, en muchas concepciones incluso el mal directamente. La forma pura es el principio determinante, constructivo, diferenciador; lo que hace nacer la proporción, la belleza, la vida y todo lo valioso. Aristóteles la equiparó con el fin (entelequia). Y Plotino, a su vez, equiparó el principio formal más alto con la idea platónica del bien.

Esta disposición siguió influyendo. Está viva en la doctrina de los universales de la Escolástica no menos que en la doctrina de las ideas de Descartes y Leibniz. Subjetivamente modificada, domina absolutamente la teoría kantiana del conocimiento. Materia y forma del conocimiento: esta oposición determina la estructuración de la *Crítica de la Razón Pura*. Los sentidos entregan «materia»; en cambio, todos los principios son «forma pura». Esto vale tanto para las categorías como para la intuición; tanto para los esquemas y para los principios como para las ideas, los imperativos y los postulados. Como todos estos principios llevan el carácter de lo apriórico, la consecuencia es que, para Kant, la aprioridad y el carácter formal se enlazan en una firme unidad. Para Kant, es imposible, por ejemplo, que las categorías pudieran contener también algo material —una consecuencia que resulta bastante extraña en vista del hecho de que, entre sus categorías, se encuentran principios con tanto contenido, evidentemente, como sustancia, causalidad y acción recíproca. Aún más llamativo es que, para él, el espacio y el tiempo, en donde el momento de substrato tras el entramado de leyes y relaciones aún se impone del modo más indiscutible, puedan agotarse en el puro carácter formal.

Es una tarea especial de la doctrina de las categorías conducir a la demostración de que, en todos estos principios, están contenidos, de hecho, elementos de

esencia que no pueden agotarse en el esquema forma, ley y relación[10]. Pero también se puede ver sin esta demostración que toda la tesis descansa sobre un puro extravío, por el hecho de que la misma oposición, materia y forma, es completamente relativa; de que todo lo formado se puede concebir, a su vez, como materia de una forma más alta y asimismo toda materia determinada, por su parte, como forma de elementos materiales más bajos. En esta gradación, la materia y la forma absolutas podrían considerarse, todo lo más, como los extremos. Y precisamente los extremos caen decididamente fuera de toda captabilidad conceptual o intelectual. Y toda la cadena de los fenómenos —tanto en los dominios de la naturaleza como en los del espíritu— se mueve en los miembros intermedios, en la esfera de la relatividad.

Una vez que se ha comprendido la fuente metafísica de este prejuicio no es difícil liberarse de él. Es cierto que las leyes, las categorías, los mandatos, son siempre lo universal frente a los casos concretos para los que valen, y en este sentido son la «forma». Pero este carácter de forma no es una oposición a la materia en el sentido de lo que corresponde al contenido. También todos los principios tienen en sí mismo materia; de lo contrario, carecerían de contenido. Y como todos los principios, en tanto que son cognoscibles en general, son cognoscibles únicamente *a priori*, se sigue de ahí que notoriamente hay materia apriórica.

En este punto se asienta la crítica scheleriana del formalismo —una crítica que en verdad tiene también sus precursores, pero que sólo con las armas de la fenomenología pudo ser llevada a cabo con validez universal. Mientras dominó la concepción subjetivo-transcendental de lo apriórico, también fue seductoramente inherente a lo apriórico el carácter formal. Sólo la interpretación objetiva de los conocimientos *a priori* ha proporcionado definitivamente espacio para la comprensión de lo concerniente al contenido en los principios y, con ello, para lo apriórico material, que es lo decisivo en los valores.

c) Formalismo y apriorismo

La evidencia decisiva es ésta: Las dos parejas de opuestos «formal-material» y «*a priori-a posteriori*» no tienen nada que ver en sí la una con la otra[11].

---

[10] Sobre esto, más detalladamente en *Metaphysik der Erkenntnis*, pp 257-266.

[11] Para lo que sigue, Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2ª ed. 1921, p. 48 y ss.

Ni todo lo apriórico es formal, ni todo lo material es aposteriórico. Lo apriórico, ciertamente, siempre es universalmente válido; lo aposteriórico, no. Pero la universalidad como tal no es algo formal. En el seno de lo apriórico, en el seno del sistema de la geometría, por ejemplo, hay leyes de mayor o menor extensión en su validez. Y siempre las más universales son formales frente a las más especiales; y éstas, materiales frente a aquéllas. Esto significa solamente que lo más especial tiene siempre la mayor riqueza de contenido. Sin embargo, aquí son «aprióricas» en igual modo todas las proposiciones, sin diferenciarse por la riqueza del contenido y por la extensión de la universalidad.

De esto se sigue para la ética lo siguiente: un principio como la ley moral o, en general, un mandato, incluso un criterio de valor, puede tener una materia sin que quede menoscabada su aprioridad. Una «voluntad materialmente determinada» no necesita, como cree Kant, estar empíricamente determinada. No necesita tener un influjo de fuera que la ponga en movimiento. Estar determinado materialmente no es estar determinado por la naturaleza. El estar determinado materialmente no procede necesariamente de las leyes universales del ser, no significa una dependencia causal. No rebaja la voluntad humana a «ser natural». Pues su procedencia puede ser autónoma completamente; su darse, puramente apriórico.

Lo que era valioso en la tesis kantiana, el rechazo del empirismo ético y de la heteronomía, la repulsa de la casuística y de los objetivos particulares prescritos, la exigencia de la estricta universalidad del principio y de su validez no como fin, sino como criterio de valor de la voluntad referido a su cualidad moral —todo esto se puede mantener en pie por completo y llevar a cabo sin el carácter «formal» del principio. Si la materia del principio es puramente apriórica, si no procede de bienes dados y apetecidos o de la tendencia llena de contenido de un impulso natural, entonces toda la serie de estas exigencias se cumple en ella no menos que lo estaría por el puro carácter formal del principio. Con otras palabras, en un principio ético autónomo no importa la diferencia entre forma y materia. Sólo importa la aprioridad.

Positivamente expresado: Los valores pueden ser tan formales o materiales como quieran, sólo tienen que ser algo independiente, sobre todo no dependientes de principios de otra índole, y la consciencia del valor que les corresponde tiene que ser apriórica. Si bajo lo apriórico no se comprende una función, sino sólo el modo de conocimiento específico de

una objetividad que, como tal, puede ser captada de modo erróneo, entonces no hay ninguna clase de dificultad con el contenido material de los valores. Lo que favorece al formalismo en la ética es el subjetivismo en el problema de lo apriórico. Si se lo elimina, el formalismo también pierde su soporte.

Capítulo 13. La crítica de Scheler al intelectualismo

a) Intelectualismo y apriorismo

Un prejuicio adicional de la ética kantiana, que se relaciona pero no coincide con el formalismo, es el intelectualismo. Kant, en comparación con sus grandes predecesores, como, por ejemplo, Leibniz, se ha moderado muchísimo en su preferencia por el «pensamiento», por el «entendimiento», por la «razón». Es más, en consciente oposición al último, concedió a la percepción de los sentidos el importante papel de una contra-instancia independiente. Y se dio por satisfecho con el dualismo interno que se originaba de este modo. La oposición entre la sensibilidad y el entendimiento, entre la intuición y el pensamiento, entre lo sensible y lo inteligible, no sólo domina la teoría kantiana del conocimiento, sino toda su filosofía.

Esto podría ser casi indiferente para el problema sistemático básico, claro está, si no existiera tácitamente una ulterior equiparación de esta oposición con la de lo apriórico y lo aposteriórico. Esta equiparación no se ha llevado a cabo consecuentemente. La Estética Transcendental, con su concepto básico de «intuición pura», la golpeó en la cara; no menos también la doctrina del esquematismo. Pero sigue siendo válido lo que sigue: la sensibilidad, el darse intuitivo, es conocimiento aposteriórico; el entendimiento, el pensamiento, la razón, es conocimiento apriórico. La oposición anteriormente tratada de lo material y lo formal juega en este caso el papel posibilitante. Y detrás de esta oposición se encuentra, a su vez, la de lo objetivo y lo subjetivo, esto es, la de lo dado desde el objeto y lo producido por el sujeto.

Que estas dos últimas parejas de opuestos no coinciden según la cosa misma, ni entre sí, ni tampoco con la de lo apriórico y aposteriórico, ya ha sido mostrado. Sin embargo, que esta última oposición no se solape tampoco con la de pensamiento y sensibilidad, aún no se sigue sin más

—si bien, para Kant, esta equiparación está posibilitada por aquellas dos parejas de opuestos. Por eso hay que probarlo por separado.

La fenomenología ha proporcionado de modo convincente también esta demostración[12]. Para la ética es de fundamental importancia. Pues sólo por ella llega a ser claro en qué forma el conocimiento apriórico y material del valor se encuentra presente primariamente en la consciencia moral. La claridad en este punto es la condición para todo lo que sigue.

b) La sensibilidad, el darse y la aposterioridad

La primera parte de la demostración consiste en desprender el concepto del darse aposteriórico del de sensación de los sentidos. Nunca se «dan» directamente los contenidos concretos de los sentidos, los colores aislados, los tonos, etc. Si se los quiere traer a la consciencia como tales, tienen que ser separados —exclusivamente por medio de un procedimiento artificial, de un método psicológico especial— de los complejos de objetos percibidos. La instancia dada es la percepción, no la sensación. Y la percepción siempre es algo muy complejo. La sensación puede ser su componente y mostrarse, en este sentido realmente limitado, como instancia dada. Pero esto solamente puede descubrirlo la teoría.

Ahora bien, en el complejo de la percepción —lo que únicamente puede considerarse como un darse fenoménico sin reflexión—, está contenido siempre una plétora de elementos aprióricos —al menos toda la serie de las categorías kantianas, pero, en verdad, otras muchas además. Kant, con su concepto del darse (que, claro está, reluce con ambas significaciones), no tiene en la mente en absoluto lo dado en la posición natural, sino algo gnoseológicamente dado, que ya está determinado por la oposición teorética a lo apriórico. Lo dado se podrá equiparar entonces al testimonio de los sentidos. Pero en ese caso no será algo presente y tangible como fenómeno, algo sobre lo que se pudiera apoyar una teoría, sino ya incluso el producto de la teoría. El concepto kantiano de experiencia es ambiguo. Designa unas veces todo el conocimiento natural y científico —y en este sentido, incluye, naturalmente, lo apriórico; otras veces, designa únicamente lo no apriórico en el conocimiento.

Esta ambigüedad se venga en la ética. Según Kant, toda determinación «material» (empírica) de la voluntad es sensible, está referida al placer y al

[12] Véase para lo que sigue, Scheler, op. cit. pp 49-67.

displacer, está condicionada por el placer esperado o por la evitación del displacer. El valor de los bienes apetecidos y, en definitiva, los bienes mismos sólo pueden ser dados indirectamente mediante esta referencia. Desde el punto de vista de la orientación natural, esto significa poner del revés el fenómeno. Más bien, de modo inmediato se dan a la consciencia apetitiva exclusivamente los portadores de valor con todos los acentos de valor que son inherentes en ellos, por mor de los cuales estos portadores son apetecidos. Sólo se apetecen los «bienes» como tales, pero no el placer que está vinculado a su posesión. En segundo término, se puede unir a esto una consciencia de los valores mismos, los cuales convierten los objetos apetecidos en objetos de valor, esto es, en bienes; esos valores, por tanto, hacen apetecibles a los objetos apetecidos. Y únicamente en tercera instancia puede seguir a la consciencia del valor un saber sobre el placer y displacer, «que atribuimos al efecto de los bienes en nosotros (sea mentado este efecto como estímulo vivido, séalo causalmente)». La sensibilidad, en tanto que se la ve en el placer y el displacer, no es la instancia donante, sino algo adherido secundariamente al apetecer.

Lo que vale para el apetecer vale en mayor medida para el querer auténtico, que no es un querer-tener bienes sino un querer-alcanzar objetivos, un querer realizar tareas. Lo que se presenta directamente a la consciencia volente siempre es la tarea, el objetivo mismo, y por cierto, como algo material, lleno de contenido. La reflexión sobre el sujeto volente y sus estados pasa a segundo término en este caso, tanto más cuanto más intenso y apasionado es el querer. El contenido de lo querido arrastra al volente fuera de su yo, que queda absorbido por su objeto, por su idea, por su intervención en favor de lo querido.

Toda búsqueda del placer y del displacer es completamente secundaria en este caso. La «materialidad», la objetividad y la «coseidad» de la posición de la voluntad no tiene nada que ver con la sensibilidad, y nada, en definitiva, con la aposterioridad y con el estar determinado heterónomamente.

c) Pensamiento, entendimiento y aprioridad

La primera parte de la demostración sólo es un preludio. El énfasis recae sobre la segunda. Si la sensibilidad y la determinación aposteriórica no son lo mismo, no podrán coincidir, por lo tanto, el pensamiento y el conocimiento apriórico. Ya la Estética Transcendental de Kant podría servir

como prueba de que esto propiamente no sucede. No obstante, precisamente en Kant, el intelectualismo de lo apriórico es muy cerrado. Las categorías son «conceptos del entendimiento», los axiomas no son simplemente presupuestos del conocimiento de objetos, sino principios de una determinante «facultad del juicio». La síntesis es cosa del juicio y la cuestión central de la crítica de la razón está dirigida no al conocimiento apriórico en general, sino a los «juicios» sintéticos a priori. La tarea está delimitada de antemano; o, más bien, se acepta como evidente que todo lo apriórico en la experiencia descansa sobre una función del juicio, sobre una función intelectual específica.

La consecuencia es que ya en toda percepción compleja de objetos tiene que ser llevado a cabo el juicio que permite la síntesis; por tanto, que siempre que se captan cosas o acontecimientos ya entra en juego el pensamiento. Pero, en realidad, no se puede demostrar ni lo más mínimo acerca de una función del pensamiento o del juicio en la percepción. Que una cosa contemplada en perspectiva también tiene un «lado de atrás», no es algo exclusivamente inferido, no es ni consciente ni inconscientemente añadido con el pensamiento, sino que es co-captado sin lugar a dudas, de modo inmediato e intuitivo como la parte de delante «vista».

El «pensamiento» sólo comienza cuando entra en acción la reflexión sobre la definitiva condición de lo no inmediatamente captado. Lo mismo vale de las conexiones sustanciales y causales. Claro está que también pueden ser inferidas juzgando, esto es, cuando no fueran co-dadas de modo inmediato. Pero por lo general son co-captadas de modo inmediato en la orientación natural de la consciencia hacia las cosas y las conexiones de cosas. Esto no impide que este co-captar intuitivo e inmediato de las conexiones sea apriórico. El conocimiento apriórico ya está contenido en todo conocimiento de cosas. Pero no por esta razón es asunto del pensamiento o del juicio. Más bien, el conocimiento apriórico siempre es originariamente intuitivo; y el juicio, en cuya forma se puede captarlo si posteriormente se lo destaca aisladamente, es algo secundario frente a él, algo exterior e indiferente, que no cambia nada en la evidencia misma.

La imagen global es ésta: La concepción natural del mundo de las cosas está entremezclada desde un principio con elementos aprióricos; toda captación ya se lleva a cabo en estructuras categoriales de esencias y en esto consiste la aprioridad de esos elementos. En el fondo, Kant ha vislumbrado exactamente esta relación. La expresión «condición de la experiencia

posible» nos lo llega a enseñar del mejor modo. Únicamente la interpretación intelectualista, el intercalamiento del pensamiento, del concepto, del juicio, hace ambigua la gran conquista. Se tiene que prescindir por completo de esta interpretación para medir el alcance del «ser condición» transcendental.

Esto es lo que, a su vez, vale en alta medida para la ética. Que el imperativo categórico sea para Kant una ley de la «razón» —en oposición a la legalidad natural del impulso, la inclinación y el apetito— va unido al camuflado subjetivismo del mismo intelectualismo de la doctrina de las categorías. El *a priori* ético, como el teorético, tiene que ser un *a priori* conceptualmente racional y que aparezca en forma de juicio. Para Kant es impensable que un *a priori* real pueda ser de otro modo.

La presuposición psicológica es en este caso que nuestra vida moral es recorrida por una función práctica del pensamiento y del juicio; que elegir y decidir, rechazar y aprobar, tomar posición moral respecto de acciones y personas, descansa sobre la subsunción del caso bajo la ley moral conocida de antemano *a priori*. Según esta concepción, una función práctica intelectual gobierna la vida moral. La forma en que atraviesa la diversidad de las situaciones y conflictos de la vida es puramente lógica.

Claro es que Kant no ha llevado al extremo este logicismo ético. Incluso en la típica de la razón práctica se encuentra un intento significativo de torcer hacia lo emocional. No es el parecer de Kant que la consciencia moral ingenua posea explícitamente la fórmula del imperativo y se dirija con ella a las situaciones de la vida como con una vara de medir. La fórmula sólo es la expresión científica de lo que cada uno reconoce tácitamente y de modo informulado, de lo que habla en su conciencia; Kant considera como lo determinante no un saber sobre la ley moral, sino «el respeto ante la ley moral». Por lo demás, queda el esquema lógico de la subsunción, de la consciente posición de la norma. Y esto sigue siendo lo que conduce a error en la ética kantiana, lo que ha oscurecido el sentido perdurable de su apriorismo.

d) El apriorismo emocional del sentimiento del valor

En la vida moral concreta hay tan poca presencia de una tal función subsumente del juicio como en el conocimiento natural y concreto de cosas. Más bien es intuitiva toda toma de posición moral; se da de modo inmediato y siempre está contenida en la captación del estado de cosas

dado (lo sea de la situación o del modo de acción llevada a cabo). No aguarda al entendimiento que juzga.

La concepción de la realidad ética —consista en bienes, en relaciones humanas o en requerimientos a la decisión personal— está atravesada siempre —también para la consciencia más ingenua— por valoraciones, por tomas de posición sentimentales, por un constante momento de tensión a favor de o en contra de. Todos los actos que captan la realidad referidos a esta plenitud vital son, a la vez, actos que captan el valor y que seleccionan según valores. Pero, como tales, nunca son actos puros de conocimiento, sino actos del sentimiento; no intelectuales, sino emocionales. Sobre ellos descansa la actualidad de la realidad de la vida que nos envuelve, el permanente ser-tenido-en-tensión del hombre en la vida.

Los seleccionadores acentos de valor de lo real, por esta razón, son tan poco «empíricos» como los elementos categoriales de la experiencia de cosas. Sólo que no son momentos de juicio. La consecuencia es ésta: Hay un *a priori* puro del valor, que recorre de modo inmediato, intuitivo y conforme al sentimiento nuestra consciencia práctica, toda nuestra comprensión de la vida, confiere los acentos de valor-disvalor a todo lo que cae en nuestro horizonte. «También lo emocional del espíritu, el sentir, el preferir, el amar, el odiar, el querer, tiene un contenido apriórico originario, que no procede del pensamiento y que la ética ha de mostrar de un modo enteramente independiente de la lógica. Hay un apriórico *ordre du coeur* o una *logique du coeur*, como Blaise Pascal dijo acertadamente[13]».

Junto al apriorismo del pensamiento y del juicio, aparece un apriorismo del sentimiento; junto al *a priori* intelectual, un *a priori* emocional, asimismo originario e independiente. La consciencia primaria del valor es sentir el valor; el reconocimiento primario de un mandato es un sentir lo que incondicionadamente debe ser, cuya expresión es el mandato.

Esta prioridad del sentimiento no tiene nada que ver con el empirismo. Los acentos de valor, que el sentir confiere a las cosas y a los acontecimientos, no se sacan de éstos, menos aún de un efecto de placer-displacer de ellos sobre el sujeto. Al revés, son impresos en las cosas y en los acontecimientos por el sentimiento del valor. En esto consiste la determinación «apriórica» de estos actos del sentimiento e indirectamente la aprioridad de los acentos de valor de lo real para la consciencia práctica.

[13] Scheler, op. cit., p. 59.

El apriorismo de los actos emocionales es una legalidad asimismo «pura», originaria, autónoma y —si así se quiere— «transcendental», como el apriorismo lógico y categorial en el terreno teorético.

Esto no significa, sin embargo, que haya también una consciencia de leyes originaria, explícita y presente. No hay una consciencia así para la legalidad del valor y del deber, exactamente como tampoco para la legalidad del ser y del conocimiento. Tanto en un caso como en otro se precisa de un método filosófico especial que descubra estas leyes y haga accesible su contenido, su «materia», a la consciencia y a la captación conceptual. Tanto en un caso como en otro este método es secundario. En la ética, este método está referido ya al sentimiento primario del valor y no puede hacer nada más que destacar del fenómeno emocional global el contenido apriórico encerrado en él. La sede primaria del *a priori*-valor es y sigue siendo el sentimiento mismo del valor, sentimiento que penetra la captación de la realidad y la orientación vital. Este sentimiento del valor es «conocimiento moral» inexplícito y originario, auténtico saber sobre el bien y el mal. Y el fenómeno de la moral viva consiste en su presencia en toda toma de posición humana, en toda disposición de ánimo, en toda orientación de la voluntad. Y la revolución interior, el proceso de evolución de la moral, la progresiva trans-acentuación o «transmutación de los valores» de la vida, la transformación de la concepción de la vida humana, consiste en su ampliación y modificación.

De ahí que el *a priori*-valor, contenido implícitamente en la moral viva, forme parte verdaderamente por eso —como anteriormente se anticipó (Cap. 6f)— del fenómeno dado, del complejo de hechos o del «factum» de la realidad ética. Y la ética como ciencia es el esfuerzo intelectual por hacer explícito este *a priori*-valor implícitamente dado, por acuñarle conceptos y formulaciones.

En verdad, la ley moral kantiana no es nada más tampoco que la secundaria acuñación intelectual de esos valores primariamente sentidos y emocional-aprióricamente contemplados (por ejemplo, claramente mostrables en la voz de la conciencia). Pero no es, a la inversa, la moral caracterizada por esta ley una consecuencia de la consciencia de la ley.

Lo mismo vale para todas las formulaciones filosóficas parecidas, por ejemplo, para todas las conocidas antiguas definiciones de las «virtudes». También en este caso, con la «virtud» concreta, se mienta siempre un

valor de la conducta humana primariamente sentido y contemplado. Y la formulación filosófica —ya consista en una μεσότης aristotélica o en un εὔλογον estoico— es secundaria.

e) La idea de la ética material del valor

Sólo con la caída del intelectualismo ético se desarrolla todo el alcance de la idea que radica en la supresión del formalismo y del subjetivismo. Si la consciencia primaria del valor fuera una consciencia explícita de las leyes, aun tendría un cierto sentido designarla como consciencia formal; también sería pensable ver su esencia en una función del sujeto. Ahora bien, se ha mostrado que la consciencia de la ley es secundaria en la consciencia del valor, incluso que la estructura de la ley es una mera acuñación posterior de la esencia del valor. El sentimiento originario del valor es, en cambio, aprobar, decir sí, preferir algo completamente lleno de contenido. Y este algo lleno de contenido es asimismo, en contenido, esencialmente diferente de aquello que es negado o despreciado en el mismo sentimiento del valor.

Por eso la consciencia del valor es necesariamente una consciencia material y objetiva. Pero esto significa que los valores no tienen tampoco originariamente el carácter de leyes y mandatos, menos aún el carácter de dar leyes o de mandar por parte del sujeto, sino que son configuraciones objetivas y materiales en contenido, aunque no configuraciones reales. No perjudica a su carácter material-objetivo que los mandatos morales «se apoyen» sobre ellos, que todo deber ser esté condicionado por ellos y tienda a ellos. Las estructuras de valor son objetos ideales, están más allá de todo ser y no ser real, también más allá del sentimiento real, el único que las capta.

Sin embargo, el que sean algo material en contenido y no vacías formas abstractas no las convierte en algo realizable por principio —en tanto que no estén realizadas. En consecuencia, precisamente por su naturaleza material son capaces de determinar el contenido de los mandatos que se refieren a la vida moral positiva. Pues sólo se pueden mandar y realizar los contenidos positivos; nunca, sin embargo, formas carentes de contenido y abstracciones.

Este es el fundamente de por qué la ética —precisamente en prosecución del apriorismo kantiano— tiene que ser «ética material del valor».

Sección V:
De la esencia de los valores éticos

Capítulo 14. Los valores como esencialidades

a) Sentido provisional de esencialidad

Puede resultar difícil captar la esencia de los valores en su universalidad mientras no se dirija la mirada a los valores concretos y se encuentren en ellos los rasgos básicos con la mayor concreción e intuitividad. Es claro que la esencia universal nunca se da directamente; al menos no como tal, sino que siempre se da únicamente junto con otra más especial. Por tanto, a decir verdad, se tendría que partir de la investigación de los valores concretos; esto es, exactamente de lo que, en la disposición de nuestras investigaciones, sólo viene en la segunda parte.

Sin embargo, el cambio efectuado tiene su necesidad práctica. Es muy difícil ponerse de acuerdo sobre las materias y los caracteres de valor mientras no se lleguen a admitir los presupuestos más elementales y universales. Ahora sólo se trata de éstos y únicamente en el sentido de las determinaciones provisionales. De hecho, sólo podremos mirar más profundamente dentro de la esencia de los valores cuando abarquemos más la serie de los valores concretos y de sus grupos. Las explicaciones más importantes sólo allí se hallan por completo.

Que hay un reino del ser distinto al reino de la existencia, al reino de las cosas «reales» y al reino no menos «real» de la consciencia, es una vieja evidencia. Platón lo llamó el reino de las ideas; Aristóteles, el del εἶδος; los escolásticos, el de la *essentia*. Después de haber sido ignorado en la Edad Moderna durante mucho tiempo por el subjetivismo dominante y de habérsele privado de sus derechos, vuelve a estar vigente en nuestros días de modo relativamente puro en lo que la fenomenología denomina el reino de la esencialidad.

«Esencialidad» es la traducción de *essentia*. Es lo mismo también materialmente si se prescinde de los diversos tipos de prejuicios metafísicos que se han adherido a la esencia escolástica. Y *essentia*, por su parte, es la traducción —en verdad, muy descolorida— del aristotélico τί ἦν εἶναι de un término, en el que el pasado ἦν, entendido intemporalmente, remite a la suma de aquello que está presupuesto en los elementos estructurales; esto es, de aquello que configura *in concretum* el *prius* material y, por esta razón, siempre está contenido ya en él.

Esta «esencia» tenía, en verdad, para Aristóteles, estructura lógica. La pensó como la serie completa de las partes de determinación de una definición, o como la serie de las *differentiae*, que, partiendo de lo más universal, limitan la extensión, cada vez más estrechamente, hasta lo «último», hasta la *differentia specifica*. El *eidos* que así surge se considera, entonces, como la sustancia formal, la estructura completa. Este logicismo estaba condicionado por la equiparación de «esencia» y «concepto» —o, con más exactitud, por la carencia de una diferenciación entre ellos. Este logicismo es también lo que en la Edad Media oscureció la doctrina de la «esencia» y favoreció la osada metafísica del realismo del concepto. De él, ha tenido que liberarse de nuevo el principio del pensamiento básico platónico. Esta liberación ha tenido lugar en la doctrina de Hegel de la «esencia»[14]. Esta doctrina significa, a la vez, un regreso al viejo motivo del «fundamento», que ya formaba parte de la esencialidad en la «idea» de Platón.

El modo de ser de la «idea» es el de un ὄντως ὄν, ese modo de ser «por el» que todo lo que participa de ella es así como es. De modo característico, entre las ideas de Platón también se encuentran los principios éticos, las ideas de «virtud» —aquellos valores sobre los que se construía su ética. Esto es instructivo sobre todo para la teoría del valor: los valores son según el modo de ser de las ideas platónicas. Forman parte de ese otro reino del ser descubierto por vez primera por Platón; reino que se puede contemplar espiritualmente, pero que no se puede ni ver ni tocar. Ciertamente que aún no sabemos nada determinado del modo de ser de las ideas; está aún por investigar. Pero hasta donde es inmediatamente manifiesto, también para los valores, y para ellos, por cierto, en sentido eminente, es válida la proposición siguiente: los valores son aquello «por lo que» todo lo que participa de ellos es como es —a saber, valioso. Pero en el lenguaje conceptual de hoy, esto significa: los valores son esencialidades.

Con estas palabras, en primer lugar, sólo se compendia lo que resulta de la crítica de la ética kantiana. Los valores no proceden ni de las cosas (o de las relaciones reales) ni del sujeto. Ningún realismo y ningún subjetivismo es inherente a su modo de ser. Más aún, los valores no son configuraciones «formales» carentes de contenido, sino contenidos, «materias», estructuras, que conforman un *quale* específico en las cosas, en las

[14] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Parte II.

relaciones y en las personas dependiendo de si cosas, relaciones y personas corresponden o faltan a esos valores. Y en tercer lugar, no sólo no son «fingidos» —como se suele oír frecuentemente—, sino que ni siquiera son directamente captables para el pensamiento; más bien, son sólo directamente captables para una «contemplación» interior, como las «ideas» de Platón. El motivo platónico del «contemplar» conviene a lo que la ética material denomina «sentimiento del valor», a lo que se documenta en los actos de toma de posición, aprobación, disposición de ánimo. El sentimiento del valor en el hombre es la anunciación en el sujeto del ser de los valores; por cierto, precisamente de su modo de ser peculiar, pegado al de las ideas. La aprioridad de su conocimiento no es intelectiva y reflexiva, sino emocional e intuitiva.

Hasta este punto abarcamos ahora el sentido de la «esencialidad». Claro está que esto todavía es muy poco para una determinación positiva. En lo que sigue, ha de aplazarse en principio el momento de su contenido material y de su captabilidad intuitiva y ha de discutirse sólo la relación de la esencia-valor con el mundo de los objetos reales, por una parte, y con el sujeto (incluyendo a sus actos), por otra.

b) Bienes y valores de bienes

Los valores no sólo son independientes de las cosas valiosas (bienes), sino que también son positivamente la condición de ellas. Son aquello por lo que las cosas —en amplio sentido, objetos y situaciones objetivas reales de todo tipo— tienen el carácter de «bienes», esto es, por lo que son valiosas. Se puede traducir esta afirmación a lo kantiano: los valores —en tanto que tienen referencia a relaciones objetivas— son «condiciones de la posibilidad» de los bienes.

Por otra parte, es un hecho indiscutible el de que los valores de cosa no se pueden contemplar nada más que en los bienes. Y es lógico interpretar este hecho empiristamente. ¿No es evidente que los valores de cosa, al darse de este modo, son abstraídos de las cosas valiosas, esto es, que nuestro saber sobre estos valores procede de la experiencia que nosotros hacemos de los bienes?

Pero ¿qué significa experiencia de los bienes? Que vivimos lo uno como agradable; lo otro como útil, provechoso, favorecedor. En esta vivencia ya está presupuesto un saber acerca del valor de lo agradable, de lo útil, de lo provechoso. Se «experimenta» en ella solamente que las cosas

en cuestión se muestran como medios para algo cuyo valor ya constaba de antemano. Y este constar es un constar conforme al sentimiento, irreflexivo; un constar del que no existe duda ni antes ni después de la «experiencia». Es apriórico.

De hecho, ¿cómo podrían considerarse las cosas como bienes para los hombres si no hubiera una estimación independiente de su realidad que le dijera al hombre que ellas tienen valor? El valor no inhiere indiferentemente en todas las cosas. Hay bienes y males. Ahora bien, como el modo de ser de los bienes y males es idéntico, esto es, tiene la misma realidad, ¿en qué podría diferenciarlos el hombre si no se lo dijera el sentimiento del valor? El hombre tiene que tener ya el criterio, por ejemplo, el criterio de lo agradable y lo desagradable, y las cosas tienen que situarse para él desde un principio bajo este criterio; tienen que diferenciarse según ese criterio en cosas agradables y desagradables. El hombre tiene que tener un sentimiento vital primario que refiera todas las cosas y relaciones que aparecen en su horizonte al valor de la vida y después las seleccione en bienes y males. De lo contrario habría un círculo eterno de retro-referencias tan pronto como se preguntara: ¿Por qué es esto un bien? Si se respondiera «porque es bueno para eso otro», se plantearía inmediatamente la pregunta «y para qué es eso bueno». La pregunta sigue *in infinitum*; y en la medida en que siempre se siga moviendo sólo en la esfera de los bienes, manifiestamente da vueltas en círculo. Sólo queda en reposo cuando ya no se contesta con un bien, sino con un valor, esto es, con aquello que ya convierte a los bienes en general en bienes.

La pregunta «para qué trabajo» no se resuelve con respuestas como «para ganar dinero» o «para el sustento de la vida». Hay que responderla ya con el valor mismo de la vida por mor del cual vale la pena lograr el sustento trabajando. Y si no es con el valor de la vida —pues fácilmente se puede replicar preguntando si «la vida despojada de trabajo merece la pena»—, entonces es seguro que únicamente se puede contestar la pregunta con una forma determinada de vida, con un ideal de vida, brevemente, con «una vida valiosa». Pero de este modo queda admitida ya con mayor motivo la referencia apriórica del trabajo a un valor pretendido; en este caso, a un valor más alto que el de la vida misma, a un valor que convierte a la vida en «valiosa» y al trabajo, en lleno de sentido. Y aquí se antepone evidentemente la estimación del valor a la experiencia. Pues lo pretendido no es real; por tanto, todavía no está «experimentado» en ningún caso.

Pero si se objeta que el hombre podría tener la experiencia del valor por los demás que ya lo han alcanzado trabajando, hay que responder: el hombre no puede tampoco haber experimentado de este modo el valor de esa forma de vida pretendida; al contrario, para saber que es valiosa esa forma de vida realizada por los otros, más bien tendría que tener ya el criterio de valor para ella. Al hombre también le tiene que decir en este caso su sentimiento por primera vez que en general esa forma de vida es valiosa. Pues el que sea digna de ser pretendida no depende en absoluto de que esa forma de vida le salga al encuentro realmente como un hecho, como un fenómeno experimentable. Innumerables formas de vida le salen al encuentro al hombre realizadas, pero no las elige como objetivo de su tender. Pero tiene que elegir; por tanto, ha de tener ya el punto de vista de la elección.

Incluso el ejemplo más amplio del tender ajeno no lo podría convencer de que allí se encuentra un valor si no hubiera una presuposición apriórica, aceptada tácitamente, en el fenómeno mismo del ejemplo ajeno: a saber, que también el tender ajeno persigue un valor de suyo; que también está determinado por un contacto primario con ese valor. Esta presuposición sigue teniendo vigor también allí donde falta el sentimiento propio del valor, donde el hombre no comprende lo que busca el otro, para qué trabaja y gasta fuerzas. Y sobre esta presuposición —que nadie juzga conforme al entendimiento, sino que incluso es involuntaria, conforme al sentimiento, y muestra el carácter anticipatorio de todo lo auténticamente apriórico— descansa eso peculiarmente arrebatador, la fuerza de sugestión del ejemplo ajeno.

En una palabra, la aprioridad de los valores, que domina la esfera de los bienes, no queda mermada por ninguno de los diversos elementos de la experiencia que aquí entran en juego.

Es interesante ver cómo Platón en el *Lysis* ya comprendió claramente esta relación básica. La desarrolla en el concepto de φίλον, cuya significación más reducida de «digno de amor» se aproxima convincentemente a la más amplia de «lo valioso en general». Si se busca la esencia de un φίλον en algo distinto por mor de lo cual es φίλον, se demuestra entonces que este algo distinto ya tiene que ser un φίλον. Ahora bien, si se sigue este regreso *in infinitum*, nunca se da con algo primero, absoluto, y entonces toda la serie se viene abajo, queda incomprendido por qué todos esos miembros dependientes son en general φίλα. Por tanto, tiene que haber un

πρῶτον φίλον por mor del cual sean φίλα todos los miembros dependientes, pero éste mismo ya no es φίλον por mor de otro. Este será entonces el φίλον auténtico y verdadero, del que todos los demás sólo serán «imágenes» (εἴδωλα). Lo τῷ ὄντι φίλον es la ἀρχή —esto es, el comienzo y principio— de toda la cadena de dependencias[15].

El concepto decisivo en esta argumentación es el de «principio»(ἀρχή): algo sólo puede ser digno de amor por referencia a algo absoluto, a un principio. O hablando en general: algo sólo puede ser valioso por referencia a un valor por sí mismo. Éste ya tiene que constar. Es la condición de posibilidad para que en general algo sea «valioso» y sea sentido como valioso —acaso como un bien. Es amado, pretendido, apetecido sólo por mor de un valor contemplado (o sentido) primariamente. Pero el amor, el tender, el apetecer, nunca es, al contrario, la condición para que algo sea valioso o para el valor por sí mismo en ello. En la esencia de los actos, en la esencia del amar, del tender, del apetecer, estriba que esta relación sea irreversible. Es una relación esencial de dependencia unilateral. Y lo que llega a ser evidente en ella es el hecho de que los valores tienen el carácter de auténticas esencialidades, un carácter absoluto y de principios, y que el conocimiento que tenemos de ellos no puede ser nada más que conocimiento apriórico.

c) La relación de aprioridad y el carácter absoluto de los valores

El carácter absoluto de los valores y la aprioridad del conocimiento del valor son, por lo demás, dos tesis completamente diferentes y exigen demostración separada. En la argumentación anterior puede considerarse como demostrada la aprioridad para los valores de bienes. Pero el carácter absoluto aún contiene un elemento que no está demostrado con ella, incluso ni siquiera rozado: el modo de ser de los valores. Aún hay que tratar de él. Además que el sentido fijado hasta ahora del carácter absoluto sólo se aplica a la dependencia de los bienes respecto de la esencia-valor, a su relatividad al valor. Está claro que, frente a los bienes, tiene que ser firme e independiente el punto de vista del valor bajo el que ellos caen, incluso bajo el que sólo son bienes. Pero no se ha visto hasta ahora si ese punto de vista del valor no depende, por su parte, de algo distinto. Por tanto, aún se tiene que separar el carácter absoluto de la aprioridad.

[15] Platón, *Lysis* 219c-220b.

Sólo esta separación pone bajo la luz adecuada el sentido de la aprioridad del valor. La tesis de que la validez de los valores es apriórica también sigue estando en vigor, aunque toda estimación del valor pudiera ser puramente subjetiva y arbitraria. Los valores serían, entonces, «prejuicios» o, más acertadamente —pues no se trata de juicios—, prevenciones, posiciones previas del sujeto. En este caso, tampoco habría para ellos ningún apoyo empírico, tampoco habría ningún correlato de la experiencia que los pudiera acoger. Pues las realidades como tales no contienen criterios de valor; más bien, las realidades siempre son sólo lo mensurable que se ofrece a los posibles criterios. Si nos apartamos de esto, se cae en seguida, otra vez, en la aporía platónica del *regressus* infinito. Sin embargo, un criterio subjetivo-arbitrario, si es de origen distinto a lo real, cuyo criterio debe ser, también pone término a un *regressus* semejante.

No hay que olvidar nunca aquí que, de por sí, todo lo apriórico, también lo apriórico del conocimiento teorético, está afectado de la sospecha de subjetividad y arbitrariedad, y que se trata de oponerse a esta sospecha con una demostración de su «validez objetiva». Este estado de cosas es conocido por todos desde la doctrina kantiana de las categorías, doctrina que precisaba de una «deducción transcendental» que daba muchos rodeos para asegurar la objetividad de las categorías. Los juicios *a priori* siempre pueden ser prejuicios; las representaciones aprióricas o los modos de representación aprióricos pueden ser prevenciones, invenciones. Entonces, serían representaciones, pero no conocimientos. Por tanto, la demostración kantiana también consiste en el descubrimiento de un estar referidas las categorías a un darse aposteriórico ulterior.

Esto es posible en el terreno teorético porque las categorías son leyes que valen inviolablemente para todos los casos concretos de la realidad experienciable. En el terreno ético no es posible esto mismo. Pues los valores nunca son leyes del ser, aunque ellos posean la objetividad más auténtica; no se cumplen en todo lo real. Por tanto, la demostración de su «validez objetiva» no es hacer valer una coincidencia con lo real. Pues la no coincidencia de lo real con ellos no es en absoluto testimonio contra ellos. Por tanto, el peligro de subjetividad y de invención en los valores es mucho mayor que en las categorías.

Pero lo decisivo en la esencia de los valores es el que su aprioridad no está afectada por este peligro. Aunque fueran invenciones, seguirían siendo la misma condición interna de la estimación del valor, el *prius* de los

«bienes» al que están referidos estos bienes. Asimismo seguirían siendo la presuposición de todo pretender y apetecer, aquello por lo que algo es digno de ser apetecido. Seguirían siendo también el anclaje del *regressus* platónico. Dicho brevemente, continuaría existiendo el sentido íntegro de la aprioridad como tal. Sólo que carecerían de objetividad, universalidad y necesidad.

Por tanto, existe en este punto una diferencia en el carácter de la aprioridad entre conocimientos teoréticos y prácticos. El *a priori* teorético sólo tiene el sentido de ser un elemento del conocimiento; y este sentido se viene abajo si al *a priori* le falta la validez objetiva. Sería, entonces, meramente un modo de representación sin coincidencia con el objeto; por tanto, sin valor cognoscitivo. En cambio, un *a priori* práctico no tiene el sentido de ser un elemento del conocimiento; es un elemento determinante de la vida, de la estimación, de la toma de posición, del apetecer y del rechazar. Todos estos actos y otros más seguirían estando referidos al *a priori* de los valores igualmente si estos fueran sólo una prevención del sujeto. En efectos, vivimos esta clase de aprioridad subjetiva siempre que encontramos en el hombre prevención humana. De hecho, ésta juega entonces el papel del *a priori* del valor y todos esos actos están determinados por ella. Que la prevención juegue este papel ilegítimamente, nada cambia en estos casos; esto es la consecuencia del desconocimiento de los valores objetivos. Pero con esto no está dicho en qué son cognoscibles estos últimos, cómo se diferencian de las prevenciones subjetivas. Esto ya no es cuestión de la aprioridad como tal, sino cuestión del modo de ser o modalidad de los valores, así como, a la vez, cuestión de su cognoscibilidad. Pero la aprioridad misma, esto es, la independencia de la experiencia, es la misma en un caso como en otro.

La aprioridad de los valores es aún más incondicionada y absoluta que la de las categorías teoréticas. Y lo es porque, en los valores, falta una referencia firme a lo real, porque la no coincidencia con lo empíricamente dado no es un criterio que pueda jugar contra la solidez de las valoraciones. En cierto modo, la aprioridad de los valores flota en el aire. Toda la responsabilidad por la legitimidad y objetividad de los criterios de valoración corresponde a la contemplación auténticamente apriórica del valor, esto es, finalmente, al sentimiento mismo del valor.

La tarea ante la que nos encontramos ahora únicamente es la de asegurarse de la contemplación del valor como originaria y objetiva, la de

obtener para ella una lícita reivindicación de auténtica evidencia. Esta tarea no está solventada con la prueba de la mera aprioridad. Y puesto que no puede haber una «deducción transcendental» en sentido kantiano también para los valores, queda la pregunta de qué puede sustituir a una deducción semejante.

d) Voluntad, fin y juicio de valor moral

Provisionalmente hay que ampliar la afirmación anteriormente expuesta (punto c). Allí se refería sólo a la relación de los valores con los bienes e indirectamente a todos los actos dirigidos a bienes. Sin embargo, los actos del sujeto práctico no se agotan con los dirigidos a bienes. Los fenómenos propiamente morales, los más altos, consisten en actos de otra índole, están referidos a valores de otra índole, a valores propiamente morales. Los valores no son sólo condiciones de la posibilidad de los bienes, sino también condiciones de todos los fenómenos éticos en general.

Lo que vale para el apetecer tiene que valer con mayor motivo para un tender de índole más alta, para el auténtico querer con objetivos que no radican en bienes. El objeto del querer tiene, para la consciencia volente misma, la forma de la intención, del fin. Pero en la naturaleza del fin radica que su contenido sea valioso o, al menos, que sea mentado como valioso. Es imposible proponerse algo como fin sin que se vea en ello algo valioso. En verdad que la materia de valor no necesita ser claramente consciente. Pero la consciencia volente y ponente de fines tiene que estar en contacto de algún modo con su carácter de valor, de algún modo tiene que ser captado por la consciencia, la consciencia tiene que estar convencida de ese carácter. Pero esto significa que en este caso también está presupuesto ya el valor mismo; que el valor mismo es condición. Y por cierto, condición apriórica. Pues el fin mismo nunca es «captable». El fin no es real. Y tan pronto como se realiza deja de ser fin.

Esto vale también *mutatis mutandis* para los casos del querer que aparentemente son heterónomos, por ejemplo, para la obediencia ciega de los niños y de los subordinados. El que obedece no necesita conocer, desde luego, los fines del que manda; el que obedece no tiene contacto con los valores que determinan los objetivos del que manda —pues sólo en este caso es obediencia pura o ciega. Pero el contenido de lo mandado, en cambio, es fin por sí mismo para él; y la voluntad del que manda, valor de suyo. Puede haber aquí un desplazamiento del valor con respecto al contenido de

valor de la orden. Pero la obediencia depende indirectamente de este contenido de valor. Pues el que obedece también cree en él sin poderlo ver por sí mismo. Y en esta creencia estriba, a su vez, el valor moral de la obediencia. En general, aquí no juega ningún papel el grado de autonomía en cuanto al contenido y de claridad personal sobre la materia de valor. Pues el mandato autoritario, que es aceptado sin crítica, y el valor contemplado independientemente, que determina un fin, son ambos —frente a la realización, que siempre está pendiente para el querer— igualmente aprióricos.

Lo mismo vale tanto para la cualidad moral de la disposición de ánimo como para la consciencia del valor de esta cualidad, para la consciencia del bien y del mal que se anuncia en la aprobación y desaprobación. Primeramente, da lo mismo en esto que se miente lo externo —por ejemplo, meramente el modo de la acción, la conducta manifiesta de una persona— o directamente la orientación interior, la conducta auténticamente moral de la persona que está por detrás. En ambos casos, el juicio de valor moral consiste en aplicar los criterios a la conducta real y en ambos casos los valores éticos configuran el criterio. Por tanto, siempre está presupuesto ya el tener contacto con estos valores mismos; y sólo puede ser apriórico.

Y a su vez la aprioridad en este caso sólo tiene el sentido de que esa instancia que decide si algo es bueno o malo en ningún caso puede ser sacada de la misma esfera de la conducta ética efectiva a la que también pertenecen los modos de conducta sobre los que cae la decisión. Si esta instancia no es independiente, aparece inmediatamente el mismo círculo que en los bienes, un *regressus*, que, en definitiva, alcanza necesariamente otra vez su propio punto de partida, porque permanece en la misma esfera. Pero de este modo el juicio de valor moral sería algo ilusorio.

e) Modelo e imitación

A esto, se puede oponer: no todo rechazo y aceptación moral descansa sobre un sentimiento autónomo del valor. De hecho, hay también una orientación del juicio moral en modelos vivos. Incluso en la vida práctica juega esta orientación un papel tan amplio que nos podríamos preguntar más bien si alguien alguna vez puede pasarse enteramente sin ella en su juicio moral.

En la educación, como es sabido, nada surte efectos tan inmediata y radicalmente como el ejemplo. Pero también el adulto se aferra a modelos concretos. El cristiano ha visto desde siempre su modelo moral en la

figura de Jesús, tal y como la trazan los Evangelios. Concibe su propia moral como «imitación» de Cristo. Vive su vida personal teniendo a la vista el ideal concreto del hombre; Jesús es, para él, el criterio del bien y del mal —ya trátese de las propias decisiones, ya de la aprobación y desaprobación de las ajenas.

¿Cómo cuadra esto con la aprioridad de los valores? ¿No se toman manifiestamente de la realidad, de la experiencia, las valoraciones de lo que responde a imitación? Así, pues, ¿no son de naturaleza aposteriorica?

A esto hay que responder: la aceptación del modelo mismo precede a toda imitación. Si este modelo es un ideal puro, sin realidad, entonces se sitúa de antemano en el mismo plano que los valores; es apriórico como ellos y sólo se diferencia de ellos por la concreción tan llena de vida. Pero si el modelo es un hombre real determinado —prescindamos de la idealización que de todos modos siempre entra en juego—, entonces hay que preguntarse: ¿por qué elijo como modelo precisamente a éste y no a otro? No puede ser una casualidad, por supuesto, que elija precisamente a éste —el estoico a Zenón o a Sócrates; el cristiano, a la figura de Jesús. La elección tiene un fundamento muy determinado; es imposible aceptar como modelo una figura cualquiera. Sólo se puede aceptar un modelo que tenga determinadas cualidades morales; que corresponda a determinadas exigencias; dicho brevemente, un modelo que lo ilumine a uno con su contenido, con su «materia».

¿Y qué significa este iluminar? ¿Cómo sé qué cualidades tiene que tener el modelo, a qué exigencias tiene que corresponder? ¿En qué conozco su merecimiento para ser modelo?

Esta pregunta sólo admite una única respuesta. El iluminar del modelo, la ejemplaridad misma, consiste en la coincidencia con el criterio de valor que aplico consciente o inconscientemente. La elevación de una persona a la categoría de modelo ya es un juicio de valor moral sobre la persona. La elección ya tiene lugar bajo puntos de vista del valor.

Que estos puntos de vista del valor únicamente me lleguen a ser claros cuando los veo realizados (o sólo intendidos) en un hombre ejemplar, no tiene ninguna importancia. Hay muchos valores que nada más que pueden ser llevados a la consciencia en esta forma concreta (realizada o intendida de modo real). Sin embargo, los valores mismos no son abstraídos de modelos, sino que, a la inversa, ya está presupuesta en mi consciencia su ejemplaridad. Por tanto, el juicio de valor moral no descansa sobre el

darse del modelo, sino que la elección del modelo descansa sobre el juicio de valor moral. El saber intuitivo, conforme al sentimiento, de la ejemplaridad como tal ya es una función del sentimiento primario del valor. También aquí los valores son y siguen siendo el *prius*, lo condicionante. La consciencia de la ejemplaridad no es nada más que una forma de consciencia apriórica del valor.

Como prueba mediante ejemplo de este estado de cosas puede valer que también hay modelos negativos. Es una cuestión difícilmente decidible la de qué surte efectos con más fuerza en el despertar de la consciencia moral: el buen o el mal (espantoso) ejemplo. En todo caso, el hecho es que, en general, el mal ejemplo puede surtir efectos para lo bueno. Que también pueda surtir efectos tentadores no hace al caso. Depende de si alguien tiene contacto con ese valor que es transgredido por el modelo negativo. Si uno no lo tiene, si en cambio le domina tanto más fuertemente un valor más bajo que quizás se cumple en el modelo, entonces la conducta ajena se le «impone», lo ilumina y el modelo negativo se convierte para él en positivo.

Pero si su sentimiento del valor le indica contra qué peca el obrar ajeno, entonces el valor oscuramente sentido se alza en la consciencia precisamente por su transgresión. El acto de indignación, el sentimiento creciente para lo reprobable, hace intuitiva la materia de valor, la pone a la luz del conocimiento y, con ella, a la vez, su específica cualidad de valor. Nada despierta el sentimiento de justicia tan fuertemente como la injusticia cometida, nada el amor al prójimo como un egoísmo brutal.

Pero en todo caso la presuposición es el sentimiento mismo del valor. Nunca puede ser «producido» por el mal ejemplo, sino sólo despertado si ya estaba presente. La toma de posición rechazante ya es selección desde el punto de vista del valor. Por tanto, el punto de vista del valor es la condición apriórica de la ejemplaridad negativa al igual que de la positiva.

f) La configuración del ideal ético y la consciencia del valor

Y en definitiva no hay que olvidar —lo que anteriormente se pasó por alto— que el modelo positivo nunca se toma puramente de la realidad. Por lo común, sólo se convierte en modelo debido a que se lo proyecta sobre la persona real, esto es, se la idealiza.

Al hacer esto, falta, naturalmente, la consciencia de los límites entre la realidad y el ideal. Se adorna al modelo con cualidades que no posee;

abstraído de sus defectos, se lo ve en una gloria poética de perfección. Lo real puede ser invadido completamente por los ideales contemplados hacia dentro, de modo que la mirada crítica apenas lo reconozca entre ellos. Para la ejemplaridad, sin embargo, es absolutamente indiferente toda discrepancia entre la realidad y el ideal. Pues para la imitación únicamente importa la imagen ideal. Por eso es indiferente hasta qué punto la persona real en la que se ve la imagen ideal se corresponda con esta imagen ideal.

Pero precisamente esta indiferencia de lo real para el contenido y la fuerza del ideal es la demostración más fuerte de la prioridad del sentimiento puro del valor en el fenómeno del modelo. Los valores mismos se muestran en este caso como un *prius*, no sólo seleccionador, sino también creativamente constitutivo. Forman, determinan, crean al modelo; en su idealidad, son lo vivo, lo que mueve —como también son el misterio de esa fuerza del modelo, fuerza que guía al hombre.

Se podría caracterizar la relación de dependencia aquí descubierta como la ley esencial universal del modelo y de la configuración del ideal ético en general. Quiere decirse que la dependencia del ideal respecto del valor primariamente contemplado (sentido) es irreversible —e independiente, por cierto, del carácter más o menos empírico del motivo. Esta irreversibilidad cuadra perfectamente con el hecho de que valga la consecuencia inversa para el llegar a ser consciente del valor. Pues, para la orientación ingenua, el darse el modelo precede en este caso a la consciencia distinta del valor, así como el darse los bienes a la consciencia distinta de los valores de cosa. La dirección del camino del conocimiento discurre al contrario de la dependencia en la relación esencial básica. La *ratio cognoscendi* es la inversa de la *ratio essendi*. Pero la *ratio essendi* misma como tal no se invierte nunca.

Esta ley básica es del mayor alcance en el terreno de los fenómenos éticos. Los valores vivos de todas las morales encuentran su acuñación más determinada y evidente en ideales concretos —ya sean creaciones libres de la fantasía, ya sean constituidos apoyándose en modelos vivos. La veneración de héroes de todo tipo es moral viva concreta; es la forma histórica de la correspondiente consciencia del valor. Y por cierto, acaso no sea una consciencia falseada del valor, sino la más noble y pura que tiene el hombre. Más bien son menos originarias y contienen falsificación las expresiones conceptuales, que históricamente son siempre secundarias.

En ellas ya ha intervenido la reflexión, falseando. La investigación del valor ha de extraer las consecuencias de esto.

g) Imputación, responsabilidad y consciencia de culpa

Cuanto más profundamente se penetra en el corazón de los fenómenos éticos tanto más evidente llega a ser la prioridad de los valores y su carácter de esencias, que domina todo. La determinación de la voluntad, la intención y la posición de un fin, la aprobación y la desaprobación morales, no constituyen todavía el círculo más íntimo. La consciencia moral no se circunscribe a la calificación sopesada de acciones y disposiciones de ánimo; también imputa a la persona las cualidades de valor moral contempladas. No sólo juzga, también condena. Atribuye al autor la culpa y la responsabilidad, y por cierto, sin diferenciar entre la propia persona y la ajena. Para la consciencia moral, el autor queda juzgado por lo hecho; el portador de la disposición de ánimo marcado por su valor o disvalor. Insobornable e inflexible, la consciencia moral se vuelve contra el propio yo, le deja decirse no en el sentimiento de culpa, abrasarse en el arrepentimiento y en la desesperación. O a la inversa, lo conduce al cambio de sentido y a la renovación moral del propio ser.

En estos fenómenos, se profundiza en la relación entre el valor y la realidad. La consciencia del propio disvalor aparece juzgando a la propia realidad. El sentimiento del valor demuestra aquí su autonomía en el propio sujeto real. En cierto modo, documenta palmariamente, en el punto más sensible de la autoconsciencia personal, su propia legalidad como un poder contra el que no puede tener éxito el interés natural del yo, la autoconservación, la autoafirmación y el decirse sí a uno mismo. La propia persona real con sus actos reales y experimentables como reales —la persona empírica— se ve en oposición a una idea de la persona, la cual tiene fuerza para condenarla. El yo se encuentra escindido en un yo empírico y en un yo apriórico y moral. Y el empírico se doblega frente al apriórico, reconoce sus derechos y su dominio; carga con la culpa que aquél le otorga como pesada consciencia de culpa. Toma sobre sí la responsabilidad que aquél le impone y se imputa como falta lo que no concuerda en él con aquél.

Aquí se da tangiblemente —si en algún lugar— la aprioridad del valor. Pues la idea del yo moral está erigida, constituida, de pura materia de valor. El hombre moral ve este ser moral y supra-empírico suyo, su determinación interior, su idea, como su auténtico yo. Desde sus intenciones,

intenta vivir, esto es, formar su ser empírico. Sobre ese ser moral descansa su autoconsciencia moral, su consciencia justificada y sentida como justificada del propio valor, su respeto de sí mismo como hombre. Y con la consciencia del malogro de este ser ideal suyo, le abandona el respeto de sí mismo. El criterio interior de todos sus pasos en la vida, incluso los misteriosos impulsos de su acompañante sentimiento del valor, constituye su ser como persona moral. Por tanto, la persona moral no existe en absoluto sin el puro *a priori* del valor.

Tropezamos aquí con la misma relación básica no reversible. La persona no constituye los valores, sino los valores constituyen la persona. La autonomía de la persona, por ejemplo, presupone ya la de los valores; es función de los valores —aunque, en verdad, no únicamente de los valores. Y así es un desconocimiento radical de los valores el que, a su vez, se los considere de nuevo como función de la consciencia moral. Esto conduce al *regressus*, que, en el fondo, es un círculo eterno.

b) Conciencia y a priori *ético del valor*

El que todavía se encuentre desorientado entre las ideas del apriorismo del valor presentará inevitablemente, ante esta argumentación, la siguiente objeción: ¿Se precisa, acaso, para la responsabilidad y la consciencia de culpa, de una previa consciencia del valor? ¿No lleva cada uno en sí como «conciencia» la instancia que reprende? La conciencia es la «voz» interior que indica el bien y el mal en la propia conducta, que advierte, exige o juzga. El papel atribuido a los valores lo juega en realidad la conciencia; en ella estriba el ser moral de la persona. No se precisa de un *a priori* del valor a su lado.

Esta objeción caracteriza de un modo completamente acertado el fenómeno de la conciencia. Pero no es una objeción. La autoimputación, la responsabilidad y la consciencia de culpa constituyen conjuntamente el fenómeno más amplio de la conciencia. Por tanto, se puede decir que toda la anterior argumentación parte del fenómeno de la conciencia, se apoya absolutamente en su darse. Pero no se sigue de esto que el *a priori* del valor sea superfluo. Claro está que no hay una consciencia apriórica del valor junto a la conciencia, al menos no en referencia a la propia persona. Pero tanto más hay una consciencia apriórica del valor en la conciencia misma. Lo que llamamos «conciencia» es, en el fondo, esta consciencia primaria del valor que se halla en el sentimiento de cada uno.

De hecho, ¿qué otra cosa se puede entender por «conciencia»? Cada uno mienta con ella una instancia interior de desaprobación (y aprobación), una especie de indicador del bien y del mal, una «voz» —sorprendente, misteriosa— que habla sin ser llamada desde la profundidad del propio ser —y habla, por cierto, categórica y convincentemente—, aunque en oposición a la autoafirmación natural. Pero en esto se encuentra ya la concesión de que esta «voz» es apriórica. Se puede decir —claro es— que se «experimenta» interiormente el veredicto de la conciencia; y justo porque no lo «emitimos» espontáneamente, sino que lo «recibimos emitido», experimentar no es aquí un mero símil. Sin embargo, esto no tiene nada que ver con el empirismo. Más bien son «experimentados» en el mismo sentido —esto es, encontrados, descubiertos, contemplados— todos los contenidos aprióricos, también los teoréticos; y no es un contrasentido en absoluto si en este contexto se habla de «experiencia apriórica». Pero cuando el *a priori* es emocional, cuando sólo es accesible al conocimiento indirectamente, pero primariamente está dado al sentimiento, entonces este experimentar interior tiene el carácter de un irrumpir por sorpresa, de un sorprendente llegar a ser —como por regla general los sentimientos sorprenden interiormente al hombre.

Por tanto, la manera conocida por todos de cómo se expresa la «conciencia» se aplica del modo más exacto a la aprioridad emocional de la consciencia del valor, al oscuro y semiconsciente sentimiento del valor que habla sin ser llamado y es insobornable en cuanto al contenido. La llamada «voz de la conciencia» es una forma básica de la consciencia primaria del valor, es el —tal vez primitivo— modo y manera como el sentimiento del valor se hace valer en el hombre. Y el misterio, que es inherente a esta «voz», que el sentimiento piadoso ha concebido en toda época como efecto de un poder elevado, como voz de Dios, conviene exactamente sólo al concepto de *a priori* emocional. Pues no habla si se lo llama o se lo busca investigando, sólo habla sin ser llamado, según legalidad propia, cuando uno no se ocupa de él. Es un poder manifiestamente autónomo y automático en el hombre, que se sustrae a su voluntad. Es efecto real de un poder «elevado», una voz de otro mundo —del mundo ideal de los valores.

Por poca clara que pueda ser la relación entre este mundo de los valores y el mundo real de la vida humana del sentimiento, no se puede dudar de que aquí tenemos el punto en que existe el contacto entre ellos.

La conciencia es la anunciación de los valores morales en la consciencia real, su intervención en la realidad de la vida humana. Es una forma originaria del sentimiento del valor.

Pero esto sólo es posible si los valores mismos son el *prius* existente. Son, entonces, la «condición de posibilidad» de la conciencia.

i) El concepto antiguo de virtud como concepto material del valor

La ética de los griegos culmina en la doctrina de la virtud. Según Arístóteles, la virtud es la calidad peculiar de la «conducta» (*habitus*-ἕξις). En la *Ética Nicomaquea*, así como en los fragmentos posteriores, hay una fenomenología ampliamente trazada de la conducta recta, que intenta determinar la virtud concreta describiendo el contenido y, por tanto, la «materia». El hombre moderno ya no puede seguir en todo esta doctrina de la virtud, múltiple y variada; su sentimiento del valor ha cambiado; para él, se encuentran en primer plano otros valores. Pero no por eso hay que dudar de que esta investigación de los antiguos sobre la esencia de la virtud o, más acertadamente, sobre la esencia de las virtudes concretas, sea en el fondo auténtica investigación del valor —una fenomenología de las materias de valor moral en su diversidad.

Si nos ocupamos en detalle del método de los antiguos, encontramos que, bajo los diferentes tipos de formas de proceder —también cuando es puramente empírico—, siempre hay un núcleo de investigación puramente apriórica. La conocida diferencia entre el procedimiento platónico y el aristotélico, entre la contemplación pura de la «idea de bien» y el cuidadoso trabajo de detalle en la determinación del ἀνθρώπινον ἀγαθόν, no puede constituir tampoco en este punto una oposición de principios. Tampoco Aristóteles saca de la empiria la riqueza de contenido de sus conceptos de virtud, sino de las expresiones del juicio de valor moral, de la alabanza y de la censura, de la veneración y del desprecio, del amor y del odio[16]; y sus últimos puntos de vista determinantes son puramente ideales: la proporción (el «medio»), la energía, lo καλόν, lo ὡς δεῖ.

De modo más puro, desde luego —aunque mucho menos diferenciado en la diversidad—, se expresa en Platón el apriorismo de la virtud: las virtudes son «ideas». Su «Estado» se proyecta desde la idea de la justicia. La conducta humana se divide en digna e indigna según las ideas de sabiduría,

[16] Véase más abajo cap. 29 d.

valentía y prudencia. La idea del hombre está determinada absolutamente por las «ideas» de estas virtudes; es un ideal apriórico contrapuesto a la realidad.

Este apriorismo de la virtud tampoco se pierde en la *Stoa*, pese a todo el parcialismo y empobrecimiento de contenido. En las mentes materialistas de la Escuela, «seguir a la naturaleza» no es nunca sacar la norma de la experiencia dada. Es la obediencia interior del ser finito, que éste rinde al *Logos* absoluto. «Naturaleza» es sólo la expresión para la suma de las leyes eternas, no hechas por el hombre.

Platón, Aristóteles y la *Stoa* son los que han permanecido como modelos para casi toda la ética posterior. También la ética cristiana —con toda la novedad de contenido— comparte básicamente su apriorismo. Muestra en Agustín un rostro más platónico; en la alta Escolástica, uno más aristotélico. Son diferencias insignificantes que dejan intacto el principio. A mayor abundamiento, no constituye una diferencia el que las exigencias morales sean entendidas en la ética cristiana como voluntad de Dios. La voluntad de Dios es en este caso el vehículo de los valores, no de distinto modo a como la «naturaleza» en los estoicos. Ambas concepciones se dejan unir una con la otra casi sin dificultad en el panteísmo posterior.

Hablando en general, para la ética es indiferente qué interpretación metafísica se dé al reino del valor, qué cosmovisión religiosa o filosófica pueda haber detrás —sea cual fuere para el pensador en concreto el peso de la cosmovisión. Para la ética sólo importa la aprioridad de los valores mismos.

Esta perspectiva histórica es un testimonio inestimablemente instructivo para el problema de la esencialidad del valor. Nosotros, los de hoy, en nuestros inicios aún muy modestos de la investigación del valor, nos vemos puestos en oposición al pasado más reciente de la filosofía, a Kant y a las escuelas kantianas del siglo XIX. Pues Kant es quien ha puesto la unidad de una ley moral en el lugar de la diversidad de contenido de las virtudes, el principio formal en el lugar de la plenitud material; la legislación subjetiva en el lugar de la esencia objetiva de las ideas morales. Debido a esta oposición, la actual investigación del valor siente aún poco firme el suelo bajo sus pies.

Esta inseguridad es comprensible, pero es incorrecta. El apoyo histórico es, desde luego, el más amplio y el más firme que pueda pensarse. Reúne en cerrada línea casi toda la diversidad de las doctrinas éticas antiguas. Naturalmente, si uno se detiene en los raros casos en los que emerge un concepto acuñado del valor (como en la ἀξία de los estoicos), que entonces

no tiene la mayoría de las veces la necesaria amplitud de la universalidad, se pasa por alto este hecho. Aquí no importa el concepto acuñado, sino la cosa misma. Y la cosa misma se mantiene inmutable desde el concepto platónico de la «idea» de la virtud, idea autónoma y que es en sí.

La investigación del valor con clara consciencia metódica de la esencia—«valor» puede que sea reciente como tal —en cambio, la investigación del valor en general, no vinculada a ningún concepto de valor filosóficamente acuñado, es mucho más antigua y respetable. Pues en el concepto antiguo de virtud y en sus repercusiones hasta la Edad Moderna, se puede aprender esto: casi toda la ética filosófica que ha estado muy cerca de la altura de sus problemas y ha merecido el nombre de investigación ética ha sido desde siempre, en el fondo, ética material del valor. En cambio, Kant y sus epígonos constituyen la excepción en la cadena histórica. Ellos configuran el abismo que nos separa de la gran tradición de los antiguos y medievales.

Con el concepto de la esencia-valor material y apriórica, acogemos, otra vez, conscientemente, esta tradición: el viejo apriorismo objetivo de la «idea» ética y la vieja diversidad de sus contenidos, de las «virtudes»[17].

Capítulo 15. Relatividad y carácter absoluto de los valores

a) Subjetividad y relatividad

Que las cosas y las relaciones de cosas puedan ser bienes y males, que una tendencia pueda dirigirse a ellas, que haya fines del querer que sean ideales en sí mismos y, no obstante, sean realmente determinantes para las acciones, que haya aprobación y desaprobación de la conducta humana, que una conciencia hable y juzgue en la profundidad de la consciencia, que impute culpa, cargue de responsabilidad —todo esto sólo es comprensible bajo la presuposición de que los valores dominan la orientación de la vida como *prius* determinante.

[17] Tras lo dicho anteriormente, no necesito decir hasta qué punto debe nuestra época a la ética scheleriana la posibilidad de una reanudación tal de las determinaciones de principio. Y que estas determinaciones sólo puedan resultar de una crítica de las tesis kantianas, podría tener su fundamento en la perspectiva histórica indicada.

La doctrina del bien y de la virtud de la ética antigua se basa tácitamente en esta idea —no se puede decir «inconscientemente», sino sólo sin consciencia crítica de lo que es este *prius*. Falta un concepto del valor.

Pero también nos falta aún el concepto de algo más específico. Pues la relación de condición y la aprioridad de los valores que se daba en toda la línea del frente de los problemas éticos aún no determina la peculiaridad de la esencia-valor en oposición a otras esencialidades. Aún hay que buscar esa determinación.

La sospecha bajo la que se encuentran los valores es la de la subjetividad. ¿No sucede que los «bienes» sólo tienen valor para el hombre que valora; que las cualidades morales de la acción, de la disposición de ánimo y de la persona sólo existen, a su vez, para personas? ¿No es incluso la culpa y la responsabilidad algo que sólo existe en la idea? Pero si el carácter de valor de todo lo apreciado sólo existe en la consciencia humana, entonces es natural que también exista únicamente «para» la consciencia humana. Les faltará, entonces, la objetividad a las esencialidades de valor. Si los valores son relativos al sujeto, su modo de ser también será relativo y quedarán concebidos como una función de la valoración del sujeto. Con esto estará abierta la puerta al relativismo nietzscheano del valor.

Cuadra mal con esto toda la serie de los fenómenos reseñados. Estos fenómenos tienen ellos mismos un carácter de ser. No existen de ningún modo solamente para un sujeto que contempla, sino en sí. Son encontrados y no son modificables arbitrariamente de ninguna manera, no son relativos a la consciencia del fenómeno, sino que existen independientemente de ella y son mentados por la consciencia filosófica misma del fenómeno como fenómenos que existen independientemente de ella.

La relatividad al sujeto tiene aquí, por otra parte, una significación completamente distinta. La relatividad de los bienes al hombre no está en absoluto en consideración. No forma parte del poder del hombre cambiar el que algo sea un bien o un mal para él. Sólo está en su poder —dentro de ciertos límites— pretender lo que «es» un bien para él y evitar lo que «es» un mal para él. Claro está que además existe una amplia variabilidad de su consciencia del valor de los bienes y males. No todo lo que para uno «es» un bien o un mal es sentido por todos como un bien o un mal. Pero manifiestamente esto solo atañe a la agudeza o embotamiento del sentimiento del valor. El «ser bueno para él» y el «ser malo para él» no es afectado en absoluto por esto.

b) Relatividad de los bienes al sujeto y estructura relacional de la materia de valor

La «relatividad al sujeto» de la que aquí se trata no es lo que se llama relatividad del valor. No excluye en absoluto, sino que lo incluye manifiestamente el carácter de ser del valor.

El sujeto no puede variar el ser-bueno de una cosa para la propia persona. Este ser no es relativo a su estimación del valor; no es relativo, por tanto, a la persona como sujeto valorante, sino a la persona como tal. Al contrario, la estimación del valor es relativa al ser valioso del bien para el sujeto. En este «para» no juega el sujeto el papel determinante o donante de valor, sino el de un punto de referencia de la relación que forma parte conjuntamente de la materia de valor. Es el mismo «para» que está entrelazado en tantas estructuras categoriales. En que las leyes geométricas sólo valgan «para» configuraciones espaciales, las leyes mecánicas sólo «para» cuerpos reales, las leyes psicológicas sólo «para» organismos, en todo esto nadie ve una «relatividad» de los contenidos categoriales de estas leyes. Y desde luego aquí se puede hablar con el mismo derecho de la relatividad de estas leyes y de sus categorías básicas a configuraciones de una determinada clase. En este sentido, también son las leyes psicológicas relativas al ser anímico, pero esto no significa que existan sólo en la consciencia de ley de este ser o que sólo sean dictadas por él o que sólo puedan ser suprimidas por él. Más bien, son leyes a las que están sometidos incondicionadamente los sujetos para los que valen.

En este sentido, también la consciencia del valor de los bienes y males —en cuanto sólo la tiene un sujeto— está sometida incondicionadamente a las leyes del ser valioso y del ser contrario al valor. Un sujeto no puede «explicar» a capricho como valioso para el sujeto algo que no «es» valioso para el sujeto. Puede hacerlo, claro está, de modo erróneo, pero el error se venga de él y lo instruye sobre algo mejor; o bien se pierde en el error. Dicho brevemente, la relatividad de estos valores al sujeto no es relatividad al mantener por o a la «valoración» del sujeto, sino al ser del sujeto, incluyendo toda su estructura categorial. En esta estructura suya se halla el fundamento de por qué la condición de las cosas y de las relaciones no «es» indiferente para el sujeto, sino valiosa o contraria al valor. Pero la «valoración» y el mantener por son, por su parte, una función de los caracteres de valor y disvalor

—que existen relativamente al sujeto existente— de las cosas y relaciones.

Pero esto quiere decir: la relatividad de los bienes al sujeto —por ejemplo, su ser agradable para el sujeto— no es en absoluto una relatividad de la esencia-valor como tal en ellos, sino una relación contenida en la materia misma de valor; relación que existe frente a toda consciencia de la relación e independientemente de ella —no de modo distinto al ser real de las cosas mismas en el que inhiere el valor. La estructura relacional de la materia no es relatividad del valor —así como tampoco la estructura relacional de las categorías (y todas las categorías tienen una parte de estructura relacional) significa relatividad de las categorías. En general, la diferencia entre relacionalidad y relatividad, que tan frecuentemente se borra, es, en este caso, como en lo teorético, la condición fundamental para la comprensión de la situación objetiva. Lo opuesto a la primera es el substrato; lo opuesto a la segunda, lo absoluto. Hay substratos relativos y hay relaciones absolutas. La relatividad de los valores de bienes al sujeto es una relación absoluta encerrada en el contenido de estos valores. En este caso, la cosa y el sujeto están incluidos objetivamente en la estructura de la materia de valor, del mismo modo que, por ejemplo, la causa y el efecto lo están en la estructura del nexo causal. En ambos casos la relación vinculante es puramente objetiva y absoluta frente a todo parecer. Su completa disparidad de contenido no constituye en ninguno de los dos casos una diferencia en este punto. Sin embargo, la consciencia de la relación es, en ambos casos, igualmente relativa a la relación existente. Y ni en uno ni en otro caso es invertible esta relación.

El ser de los valores de bienes, en consecuencia, no es tocado lo más mínimo por la relatividad de los bienes al sujeto. Frente al sujeto y a su sentimiento del valor, tiene el carácter de un ser en sí. Su carácter absoluto incluye el ser en sí de esta relación. Por decirlo de modo formal: el ser para mí de los bienes descansa en el ser en sí de los valores de bienes. Está incluido en la esencia del ser del bien.

Desde aquí se ve por adelantado fácilmente cuán serio es el ser en sí de los valores. La siguiente cuestión básica la configura lo que verdaderamente haya de significar este ser en sí. Sin embargo, aún hay que ampliar la base para esta cuestión. Pues los valores de bienes aún no son valores morales. Y en estos últimos también es distinto el fenómeno objetivo de la relatividad.

c) Carácter absoluto de los valores morales y relatividad de los valores de bienes dependientes

Los valores más altos, los valores morales en sentido estricto, son exclusivamente valores de personas y de actos. No inhieren en las cosas y en las relaciones, sino en la acción, en la voluntad, en la intención, en la disposición de ánimo. Sólo a ellos se refieren la aprobación y la desaprobación, sólo ellos hablan en la conciencia, en el sentimiento de responsabilidad, en la consciencia de culpa. También respecto de ellos cabe preguntar: ¿En qué sentido se puede dudar de su carácter absoluto, pese a su mostrada aprioridad? ¿Hay también en este caso una relatividad al sujeto, la cual ponga en cuestión su independencia?

Aquella relatividad que existía objetivamente en los valores de bienes aquí desaparece. El valor moral en la conducta de una persona no existe manifiestamente —al menos como tal— «para» un sujeto, ni para el propio, ni para el ajeno. Inhiere sencillamente en la persona o en un acto de la persona como cualidad de valor. La sinceridad, la inocencia, la fidelidad, la confianza, la energía de carácter, el afán de sacrificio —llevan exclusivamente en sí mismo su valor moral. El valor moral de la persona no consiste en que ésta sea valiosa por su cualidad de valor «para» otras personas (esto es, en que sea un «bien»), sino únicamente en que ella tiene en sí misma las cualidades de valor en cuestión. Los valores de virtud tienen un ser en sí más puro que los valores de bienes. En su materia no se halla ningún «ser para mí» esencialmente necesario que estuviera incluido como relación objetiva en la estructura de su ser en sí. Los valores morales tienen una autonomía distinta y notoriamente más absoluta. Y en este sentido se podría hablar con razón de una «autarquía de la virtud» que radica en la esencia de la cosa misma—un concepto que, en verdad, fue entendido de otro modo por sus creadores, los estoicos.

Este estado de cosas no excluye la relatividad al sujeto en otro sentido. Y es importante ser claro sobre esto para medir correctamente la diferencia con el valor de bienes, sobre todo para convencerse de que aquí aún menos que allí se halla detrás un relativismo del valor.

La relatividad de la que se trata existe en tres clases de direcciones.

En primer lugar, cada valor moral también es indirectamente un valor de bien y, como tal, también es relativo al sujeto; esto es, como tal existe «para» otras personas. La fidelidad del uno es un bien para el otro al que se le guarda; la confianza es un bien para el que se le demuestra; la energía de

carácter y el afán de sacrificio para aquél por el que se entregan. El amante es un bien para el amado, el amigo para los amigos.

Pero el valor moral del que muestra amor y amistad, pone energía de carácter, hace sacrificios, mantiene la fidelidad, no consiste en este ser un bien «para» los otros. El valor moral inhiere en el sujeto mismo, también cuando no redunda en beneficio de los otros, cuando no es un «bien» «para» alguien; el valor moral existe exclusivamente como cualidad de valor de la propia persona como tal o de su conducta. Es un valor básicamente distinto del valor de bien que lo acompaña. Y la valoración que experimenta en el juicio de valor moral es independiente de la altura de valor de bien que tiene —ya de hecho, ya en la tendencia— para la persona ajena.

Por tanto, la relatividad al sujeto del otro no sólo no es, en este sentido, una relatividad del valor, sino tampoco una relación interna perteneciente a la estructura objetiva de la materia de valor. Pues esta relatividad no afecta en absoluto a la cualidad de valor ética de la conducta y de la persona misma, sino exclusivamente al valor de bien acompañante. Pero el juicio de valor moral no trata de éste, sino sólo del primero.

La ética antigua ha obrado confusamente en este punto por el encuadramiento —casi continuo en ella— de las «virtudes» entre los bienes. En la tesis de que la virtud es el «bien más alto» (proporcionada, en la mayoría de los casos, por el concepto de *eudemonía*), se encuentra en superlativo el reconocimiento de la superioridad del valor de virtud. Pero la superioridad sólo es comparativa. La virtud aparece como un bien entre los bienes. Nada podría haber obstaculizado tanto a la ética antigua en su libre desarrollo como esta doctrina del «bien más alto», doctrina que, desde Aristóteles, siempre se repite. Pero que esta doctrina fuera posible y que pudiera mantenerse tan obstinadamente tiene su fundamento en la relación indicada. Los valores morales de la conducta (de la ἕξις) tienen de modo dependiente también el carácter de valores de bienes. Si no se diferencia estos valores dependientes de los valores primarios de la conducta misma, entonces no se puede hacer menos que convertir a las virtudes en bienes —aunque al hacerlo se piense en primer término, como los antiguos, en el ser bienes para la propia persona y no para la ajena. Pues también un valor de bien inhiere en los valores morales relativamente a la propia persona.

Singularmente, esta confusión del concepto no ha conducido en los antiguos de ningún modo a un completo desconocimiento de los valores morales. El problema especial de los valores morales pasa por esquemas conceptuales insuficientes y engendra sus derechos. Los valores de la ἕξις afirman su posición especial. Pero aquella subsumción golpea en la cara a esta posición. El desacuerdo permanece.

d) Relatividad material de los valores morales respecto a las personas como objetos

Con esto está relacionado del modo más estrecho el segundo tipo de relatividad respecto al sujeto; por cierto, también respecto al sujeto ajeno como persona.

Todo valor moral es valor de una conducta, pero toda conducta es conducta frente a alguien. Tiene un objeto real y este objeto real es siempre una persona o una comunidad de personas. También tiene tal objeto cuando es conducta puramente interna, meramente intencional, mera disposición de ánimo sin acción, incluso sin expresión de la disposición de ánimo. El objeto de la conducta de una persona siempre es una persona. Se trata de personas, no de cosas; se trama frente a personas, no frente a cosas.

Así, pues, nos vemos aquí ante una relación que se halla en la esencia de la conducta moral en general; de aquella conducta, por tanto, de cuya cualidad de valor se trata en el juicio moral. Este tipo de relatividad respecto a un sujeto, a saber, respecto a la persona ajena, se halla en la estructura de la materia misma de valor ético —a diferencia de la del valor de bien acompañante. Éste es diferente al valor de la conducta moral.

Sin embargo, existe en este caso una relación de dependencia entre ambos tipos de relatividad. La relación externa del ser-bien para la persona ajena descansa sobre la relación interna del estar dirigido el acto a ella —sin que por esta razón coincidan las dos relaciones o se mezclen los caracteres de valor. El valor de bien de la fidelidad consiste, para la persona ajena, en un estar seguro, en un poderse abandonar al que es fiel; el valor moral mismo del que es fiel consiste, sin embargo, en una fortaleza anímica, en una perseverancia de la disposición de ánimo, de la fiabilidad. Por correlativos que puedan ser ambos valores, son, justo como valores, heterogéneos desde el fondo y nunca coinciden. Así tampoco ambos tipos de relación. El poderse abandonar el otro al que es fiel

atañe a la conducta del otro respecto a él; la fidelidad, sin embargo, es, al contrario, una conducta del que es fiel respecto al otro. Y manifiestamente aquella conducta está condicionada por ésta. Pero esto significa que la relación de ser un bien para el otro descansa sobre la relación interna respecto a él, relación interna que constituye la conducta moral del que es fiel.

La relatividad interna e intencional en la estructura de la materia de valor moral es condicionante para la relacionalidad externa del valor de bien que depende de ella. Pero justamente esta relación de condición no permite coincidir a las dos relaciones así como tampoco a los dos tipos de valores.

e) Relatividad material de los valores morales respecto a la persona como sujeto

Una tercera relatividad —aún más fundamental— respecto al sujeto como persona, consiste, en definitiva, en la relación entre el valor y el portador del valor.

Los valores de una determinada especie siempre están esencialmente referidos a un determinado tipo de portador del valor. Así los valores de cosa, a cosas; los valores de bienes en general, a substratos reales —da lo mismo si cosas, relaciones reales, conductas reales de personas, etc—; los valores de la vida, a seres vivos; los valores morales, a sujetos personales.

Sólo es capaz de conducta moral —tanto en sentido positivo, por cierto, como en sentido negativo— un ser que pueda querer, obrar, proponerse y perseguir fines, abrigar disposiciones de ánimo, sentir valores. Tal ser es el sujeto moral, la persona. Los valores o disvalores morales inhieren en ese ser de manera que ellos nunca alcanzan únicamente a los meros actos concretos, sino, a la vez, siempre a la persona entera. En cierto modo, la persona moral está detrás de cada uno de sus actos y está afectada por las cualidades de valor de los mismos —por diferentes e incluso contradictorias que estas cualidades puedan ser en una y la misma persona. Se puede decir con razón, desde luego, que esta acción de un hombre es magnánima y esa disposición de ánimo infame e indigna. Pero esto nunca deja intacta a la persona misma. A la vez que sus actos, ella misma es magnánima o infame. Toda imputación moral apunta a la persona; la persona carga con la culpa y la responsabilidad; a ella

se dirige la aprobación y la desaprobación del juicio de valor ajeno, de igual modo que la condena de la propia conciencia. En este sentido, los valores morales son relativos a la persona como portadora de valor.

Pero —a mayor abundamiento— esto no significa una relatividad del valor. No significa que el valor de la disposición de ánimo magnánima y el disvalor de la infame sea dependiente de si hay sujetos personales con tales disposiciones de ánimo. Al contrario, la efectiva disposición de ánimo magnánima es valiosa porque la magnanimidad de la disposición de ánimo en general es un valor moral. La relatividad a la persona como portadora de valor estriba, por tanto, en la esencia de la materia misma: la cualidad, en que consiste la materia de valor, solo puede ser cualidad de los actos de un ser personal y, de este modo, indirectamente, de personas. Por tanto, la relatividad es también aquí una relatividad puramente material. La materia del valor incluye ya la referencia a la persona. Esa materia sólo puede «aparecer» en una persona, porque, en contenido, tiene el carácter de un accidente de la persona (como de su sustancia); o en lenguaje lógico formal, porque es predicado de la persona (como de su sujeto). La relatividad respecto al sujeto personal aquí mentada es estructura esencial, interna y relacional de los valores morales. El predicado de valor con su espacio de juego está cautivo dentro de esta estructura relacional. Pero él mismo es absoluto.

f) El engranaje de las relatividades y el carácter absoluto que se encuentra detrás de los valores morales

Si se toman juntos los dos últimos tipos de relatividad (d y e), se tiene a mano la estructura relacional básica de las materias de valor moral.

Estas materias de valor están referidas doblemente a seres personales: en primer lugar, a una persona como sujeto de la conducta moral (del acto) y, de este modo, como portadora, a la vez, del valor moral; y en segundo lugar, a una persona como objeto de la conducta moral, como punto de referencia al que está dirigido la conducta. En la estructura relacional básica de la conducta moral siempre está representado dos veces el ser personal. Los actos morales —lo mismo da si disposición de ánimo, volición o acción— son, por su esencia, actos transcendentes; pero en sentido diferente de los actos de conocimiento. En primer lugar, tienen la dirección desde el sujeto al objeto y son valiosos o contrarios al valor según lo que intiendan en el objeto —en donde este

valor o disvalor moral suyo, a su vez, no coincide con el valor de lo intendido en el objeto. Y en segundo lugar, siempre tienen por objeto un segundo sujeto personal, van de persona a persona. Y justo en esto estriba el fundamento metafísico de que en estos actos aparezcan cualidades de valor de tipo peculiar, los valores morales. Pues cada uno de estos actos —lo mismo da si son reales o meramente intendidos— se refiere a un sujeto moral tal como el sujeto del que parte. Esto sigue siendo verdad cuando un acto se dirige a la propia persona. Entonces, ésta estará representada dos veces en uno y el mismo acto, como sujeto y como objeto del acto. Y la relación, incluyendo sus relaciones de transcendencia, existe en este caso exactamente como en la conducta respeto a personas ajenas. El estar referido a la persona-objeto, su entrar en juego, constituye la importancia ética del acto. Y esto se refleja en la responsabilidad de la persona del sujeto, así como en las cualidades de valor moral que le dan a ella y a sus actos el cuño característico.

De esta estructura de relación bipolar de los actos, en que ambos polos son personas, depende la doble «relatividad» de sus cualidades de valor respecto al ser personal como tal —respecto al sujeto como sujeto y al sujeto como objeto del acto. Pero con ella también queda agotada la relatividad. Se ha disuelto por completo en la estructura relacional básica (que estriba en la esencia de la conducta personal) característica de la materia misma. Y esta estructura relacional es universal, en la que la diversidad de los actos y de sus valores aún tiene un ilimitado espacio de juego.

De este modo, se ha separado completamente la esencia de esta doble relatividad de la esencia misma de los valores. La dimensión ética valor-disvalor, con todas sus diferenciaciones cualitativas, más bien sólo entra en juego en el seno de esta estructura universal de relación. Pero esto significa que los valores mismos no están de ningún modo afectados por esta relatividad. Son absolutos. La estructura relacional no es más que el presupuesto de su aparecer, su pre-condición categorial (no axiológica): sólo cuando los seres personales se hallan el uno con el otro en relación de acto puede haber lo moralmente valioso o contrario al valor. Pero los valores mismos ni están contenidos en la relación, ni acaso son derivables de ella; se añaden —desde otro origen— como criterios, como *novum*.

Capítulo 16. Del ser en sí ideal de los valores

a) El ser en sí gnoseológico de los valores

La tesis de que los valores son esencialidades hasta ahora ha recibido luz desde dos lados. En primer lugar, lo valores son un *prius* condicionante de todo fenómeno de la vida moral, en donde la aprioridad de la consciencia del valor configura sólo una parte del fenómeno. Y en segundo lugar, los valores tienen carácter absoluto frente al sujeto en tanto que valorante. Se mostró que toda «la relatividad respecto al sujeto» concierne únicamente a la estructura de la materia. El valor de la materia, sin embargo, no es idéntico a esta estructura de su materia.

Materia y carácter de valor no se recubren. La materia es solamente la configuración con contenido que tiene el carácter de valor. El valor moral de la confianza no es la confianza misma. Ésta únicamente es la materia —una relación específica entre persona y persona, y que puede caracterizarse de modo completamente universal. El carácter de valor de la confianza no es esta relación —no sólo no es una relación real entre personas determinadas, sino tampoco la idea de tal relación en general. La «materia» es aquí sólo la idea de la confianza. Tomada por sí, es una configuración puramente ontológica, no axiológica, la estructura esencial ideal de una relación de ser tipificada en particular. El auténtico ser valioso en esa materia es algo completamente distinto, no reducible más allá, pero que puede sentirse en su ser distinto y mostrarse en el sentimiento del valor. Es heterogéneo a toda estructura óntica y a toda relacionalidad en ella, aunque inhiere en ella, —un *ens sui generis*, una esencialidad de otra índole. Es algo que, desde luego, está diversamente diferenciado con la diversidad de las materias mismas —pues no es de ningún modo únicamente diferente la esencia material de la confianza de, por ejemplo, la de la fidelidad, sino también es diferente completamente el valor de la confianza del valor de la fidelidad— y, sin embargo, es algo que en toda diferenciación aún sigue siendo siempre diferente de la materia, en cierto modo se edifica sobre ella, se superpone a ella, confiriéndola el resplandor de un sentido, de una significación de orden más alto; resplandor que sigue siendo transcendente eternamente a su esencia óntica, sigue estando más allá de modo inigualable y la incluye en una esfera distinta de conexiones, en un orden inteligible de valores.

Pero con esto no queda agotado el sentido de la «esencialidad»-valor. Lo que según su modo de ser no es relativo a un sujeto; lo que hace frente como algo independiente e inmutable al sujeto que capta; lo que le opone una legalidad peculiar e independiente y una fuerza propia, que el sujeto únicamente puede captar o dejar de captar, pero no apartar, todo esto tiene frente a él el carácter de un ser en sí.

Los valores tienen un ser en sí[18]. En primer lugar, esta tesis es simplemente la formulación positiva de lo que anteriormente resultó de la crítica del subjetivismo kantiano. Los valores existen independientemente de la consciencia. Ésta, desde luego, puede captarlos o dejar de captarlos, pero no puede hacerlos, «ponerlos» espontáneamente. Esto no vale de la materia. El sujeto puede perfectamente crear la materia —dentro de ciertos límites— mediante su intervención (por ejemplo, producir una relación de confianza); pero no puede cambiar nada en que una materia semejante sea valiosa o contraria al valor. «Es» así absolutamente sin su intervención y en algún caso en contra de su parecer. Por tanto, la afirmación de que los valores tienen un ser en sí es válida para los caracteres mismos de valor.

Así, pues, se repite en los valores todo lo que gnoseológicamente es válido de modo universal para todo lo que es en sí. Los valores son objetos de posible contemplación del valor, pero no se originan en el contemplar, no son intuiciones —mucho menos pensamientos o representaciones. Esto es lo que confiere importancia gnoseológica a la idea de la contemplación del valor (o del sentimiento del valor). El conocimiento del valor es auténtico conocimiento del ser. A este respecto, se sitúa completamente al mismo nivel que toda clase de conocimientos teoréticos. Frente al sujeto, su objeto es algo que es de modo independiente, como las relaciones espaciales para el conocimiento geométrico y las cosas para

[18] En contra del concepto de ser en sí aquí introducido, se alzaron en su día —en la primera aparición de este libro— verdaderas protestas de la crítica. Sin embargo, el ataque no alcanzó ni a un único punto de los aquí desarrollados. La mayoría de lo que se alegó descansaba sobre la grosera confusión con la «cosa en sí» kantiana. Otras malas interpretaciones tomaron el ser en sí por algo sustancial o, al menos, por algo existente por sí aisladamente. Se ha de advertir aquí encarecidamente sobre tales errores. El «ser en sí» significa más bien algo muy sencillo, completamente mostrable: la independencia respecto del tener-por del sujeto —nada más y nada menos.

el conocimiento de cosas. Su «captar» —aunque por lo demás pueda ser tipificado de modo muy distinto— es un acto transcedente, justamente como todo auténtico acto de conocimiento[19], y en él se repiten todas las dificultades del problema teorético-cognoscitivo de la trascendencia. En este «contemplar», el sujeto es puramente receptivo, aceptante. Se ve determinado por su objeto, el valor que es en sí; pero el sujeto, por su parte, no determina nada. El valor permanece tan intacto por la contemplación del valor como un objeto de conocimiento por el llegar a ser conocido. La espontaneidad del sujeto en la «conducta» ética, en cambio, entra en juego sobre la base de la contemplación primaria del valor. Pero esa espontaneidad no es espontaneidad frente el valor, sino frente a otras personas.

Hasta aquí es meramente gnoseológico el concepto del ser en sí de los valores. El auténtico modo de ser de los valores aún no está tocado en absoluto con esto. Sin embargo, la ética no sólo tiene que ver con el conocimiento del valor, sino con los valores mismos. Por tanto, hay que determinar más ampliamente el modo de ser de los valores.

b) Realidad ética y esfera éticamente ideal

La filosofía teorética conoce dos tipos esencialmente diferentes de ser en sí: un ser en sí real y otro ideal. El primero corresponde a todas las cosas y a todos los acontecimientos, a todo lo «efectivo», a todo lo que tiene existencia; el segundo, a las configuraciones de la matemática y de la lógica puras y, además, a las esencialidades de toda clase que hay por encima del cambio del existir individual y que se pueden contemplar *a priori*, separadas de éste. Entre ambos hay una relación de esencia profundamente característica para todo el reino del ser y del conocimiento del ser: la estructura del ser en sí ideal se repite en la estructura del ser en sí real —no agotando completamente la estructura de este último, pero sí tan ampliamente que el conocimiento apriórico del ser ideal constituye a la vez un fundamento interno de todo conocimiento del real. El conocimiento apriórico de lo real, hasta donde abarca, descansa sobre esta parcial coincidencia de la estructura ideal y real del ser.

En el terreno práctico, sólo la «realidad ética» tiene ser en sí real: todo lo que es conducta moral efectiva, acción efectiva, disposición de ánimo

[19] Véase *Metaphysik der Erkenntnis*, cap. 61 y 72.

efectiva, decisión de la voluntad e intención efectivas; e igualmente juicio de valor, consciencia de culpa, sentimiento de responsabilidad efectivos. Y en más amplio sentido también forma parte de esto todo lo éticamente relevante, el reino entero de los bienes, desde las cosas valiosas hasta los bienes espirituales y el dependiente ser bien de la virtud. Por tanto, tiene ser en sí real todo lo que presupone ya un ser de los valores; pero este ser mismo de los valores no pertenece al ser en sí real.

Los valores no tienen ser en sí real. Como principios de la acción, pueden determinar la realidad, incluso pueden ser «realizados» en diverso grado —su esencia, su modo de ser específico, sigue siendo, sin embargo, meramente ideal. No constituye ninguna diferencia en el auténtico carácter de valor de algo, esto es, de una «materia» específica, por ejemplo, de la veracidad o del amor, si hay o no personas en cuya conducta efectiva ese carácter de valor se realiza. Ciertamente, es valiosa a su vez la realización de la materia misma de valor; pero este valor es distinto, derivado y arraigado ya en el valor de esa materia. Los valores como tales siempre tienen, frente a lo real, únicamente el carácter de una «idea», que, ciertamente, cuando lo real se corresponde con ella, confiere a esto el carácter de algo valioso, pero que aún sigue estando más allá de la realización con su esencia ideal. Entendido estrictamente, los valores mismos (los caracteres de valor de las materias) no son «realizados» en absoluto, sino sólo las materias a las cuales pertenece —tanto como ideales que como reales— el carácter de valor en general.

El modo de ser de los valores es manifiestamente el de un ser en sí ideal. Originariamente, son configuraciones de una esfera éticamente ideal, de un reino con peculiares estructuras, peculiares leyes, peculiar orden. Esta esfera se une orgánicamente con la esfera teoréticamente ideal, con la esfera del ser lógico y matemático, así como con la de las esencialidades puras en general. Es su continuación. Por muy esencialmente diferentes que las estructuras del ser ideal de estos dominios puedan ser de los valores, comparten con ellas, no obstante, el carácter modal básico del ser en sí ideal.

Aquí se muestra que es completamente heterogénea en contenido la esfera ideal, homogénea en el carácter de ser. En cierto modo, la esfera ideal se superpone a la esfera entera del ser real, no sólo a la de la realidad óntica sino también a la de la realidad ética. Y se articula en correspondencia con la esfera del ser real. Es más, también es fácil ver que la esfera

ónticamente ideal y la éticamente ideal no son sus únicos miembros; que se une a ellas una amplia esfera estéticamente ideal y eventualmente aún miembros adicionales, que traen consigo una diferenciación ulterior de contenido. Sin embargo, la esfera se mantiene unitaria en el carácter de ser. También es unitaria frente al conocimiento. Pues sus configuraciones en todos sus dominios parciales siempre son cognoscibles sólo de un modo puro *a priori* —sin diferenciar si los actos que son portadores de este conocimiento poseen carácter intelectual o emocional. El sentimiento del valor y el discurso lógico están, en este respecto, en el mismo plano. El conocimiento del ser ideal sólo admite un modo de conocimiento, el modo apriórico.

c) Del ser en sí ideal en general

El paralelismo con los objetos lógicos y matemáticos es extraordinariamente instructivo para el carácter de ser de los valores. Pues el ser en sí de los valores, aunque sólo sea un ser en sí ideal, está expuesto a muchas clases de dudas. Incluso en la idealidad misma se puede ver un inconveniente contra el ser en sí. De este modo, se ataca conjuntamente al ser en sí de las configuraciones ideales teoréticas. Para el pensamiento ingenuo sólo es natural admitir como ser en sí únicamente la realidad efectiva y excluir del ser en sí a lo ideal.

En esta presuposición, se encuentran dos prejuicios:

En primer lugar, se equipara erróneamente realidad y ser —en donde el contorno de lo «real» no necesita ser limitado en absoluto a lo cósico. Todo lo no-real formaría parte, entonces, sin más, de lo que no es. Y si esto no se entiende en sentido platónico como un ser de otro tipo, entonces sólo podrá significar lo nulo en general.

Pero en segundo lugar, se confunde idealidad con subjetividad —una confusión de conceptos que ha sido provocada por el doble sentido del término «idea». Si «idea» equivale a «representación», la idealidad será el modo de ser de aquello que existe meramente en la representación de un sujeto y meramente por ella, pero más allá carece de significación. Este sentido de «idea» también ha degradado al «idealismo» filosófico a subjetivismo. Una «esfera ideal» en este sentido no puede tener, naturalmente, un ser en sí. La lógica del siglo XIX ha sido subjetivista bajo la presión de este prejuicio y, en definitiva, casi se ha agotado en psicología del pensamiento.

Que el sentido legítimo de la lógica y —a mayor abundamiento— de las matemáticas es otro; que, en la lógica y en las matemáticas, se trata de un sistema de legalidades, dependencias y estructuras que dominan, por su parte, el pensamiento, pero que ellas mismas ni son configuraciones del pensamiento, ni pueden ser establecidas de ningún modo por el pensamiento, es una evidencia que hoy ha sido recuperada mediante la crítica del psicologismo en toda su extensión a lo largo del tiempo[20]. La lógica y las matemáticas son ciencias objetivas; lo mismo vale de todos los dominios de la contemplación de esencias que ha abierto la fenomenología. Los objetos de estas ciencias no son menos auténticos «objetos» que los de las ciencias de lo real; sólo que no son objetos reales.

Por tanto, la tesis básica que constituye la espina dorsal en todas las evidencias especiales de esta clase es ésta: hay objetos ideales de conocimiento, que son tan independientes del sujeto cognoscente como los objetos reales; esto es, hay un ser en sí ideal.

En el terreno teorético puede considerarse asegurada esta tesis básica. No importa la determinación metafísica de lo que sea el ser en sí ideal. Es imposible dar esta determinación metafísica, así como es imposible determinar metafísicamente qué es el ser en sí real. Ambos tienen que ser aceptados como hechos. Frente a esto, es de muy poca importancia el que se pueda decir algo sobre la relación de ambos modos de ser entre sí. Pero la certeza del fenómeno se pone de manifiesto claramente en el modo cómo las configuraciones ideales se ofrecen a la consciencia cognoscente.

La consciencia cognoscente es la que mienta las configuraciones lógicas y matemáticas como algo independiente de ella. Tiene consciencia del hecho de que aº no deja de ser = 1 aunque no sea «pensado» o «conocido», sino que es =1 siempre y en toda circunstancia. Sabe que, al pensar dos «juicios» negativos, no sólo no resulta ninguna conclusión, sino que también las dos situaciones objetivas negativas, independientemente del pensamiento, excluyen, por la mera forma, dar por resultado una tercera situación objetiva. Esta independencia mentada por la consciencia es el ser en sí mentado de los objetos ideales. Si se objeta que el «mentar» es un testimonio débil, que quien sueña, quien se engaña, quien yerra, también «mienta» su objeto como siendo en sí, entonces hay que responder: hay un despertarse del sueño como del error y del engaño, pero no hay un

[20] La más contundente en la parte I de las *Logischen Untersuchungen* de Husserl.

despertarse de la evidencia lógica y matemática. Además «mentar» el ser en sí ideal se sitúa completamente al mismo nivel que el mentar el ser en sí real. Pues tampoco podemos demostrar que existan las cosas, sino sólo «mentar» perceptivamente. El grado de la fuerza de convicción es diferente en este caso para la consciencia más ingenua sólo porque ésta ya trae consigo la orientación natural hacia los objetos reales, mientras que la orientación hacia los objetos ideales tiene que ser obtenida por una especial reorganización del interés. Pero si se obtiene, la independencia mentada del objeto es la misma aquí que allí.

Por tanto, quien pone en duda el ser en sí ideal tiene que poner en duda el ser en sí real. Ciertamente, el escepticismo universal al que esto conduce no se puede desarraigar nunca por completo. Pero el escepticismo universal queda suspendido en el aire, es la más atrevida de todas las hipótesis. Y como contradice la concepción natural, únicamente es él quien tendría que demostrar su corrección.

Lo real percibido se diferencia de lo meramente representado (del objeto meramente intencional) por la imposibilidad de modificarlo arbitrariamente, de percibirlo de modo diferente a como es percibido. Pero exactamente así se diferencia el objeto ideal conocido *a priori* de un «mero pensamiento», el cual también se podría pensar de otra manera. Claro está que no es psicológica la universalidad y la necesidad kantianas de lo apriórico; no significa que cada uno pueda comprender de hecho que aº es =1. De hecho, esto no puede comprenderlo todo el mundo, sino sólo aquél que tenga la mirada, esto es, la formación matemática, para ello. Pero quien posea el nivel cognoscitivo de esta evidencia no puede comprenderla de una u otra manera cualquiera, sino sólo puede comprender lo que aº «es» en sí, a saber, su «ser=1» objetivamente necesario.

El objeto ideal del conocimiento apriórico tiene la misma inmodificabilidad e independencia del sujeto. Presta a toda arbitrariedad del sujeto la misma resistencia absoluta que el objeto real de la percepción. Y esta resistencia es su «ser objeto». En ella tenemos el sentido gnoseológico del ser en sí ideal.

d) El ser en sí ético-ideal de los valores

Esta certeza del ser en sí ideal en el terreno teorético —que subsiste sin una interpretación metafísica, puramente como fenómeno objetivo y *factum*— proporciona la analogía según la cual hemos de comprender también el ser en sí éticamente ideal de los valores. También los valores están

sometidos a esas mismas confusiones y prejuicios. También en ellos su no-realidad induce a la suposición de subjetividad: pero también en este caso se da el fenómeno del mentar y de la inmodificabilidad liberada de toda arbitrariedad.

El juicio de valor moral que dice: «El abuso de la confianza es indignante» o «la alegría del mal ajeno es reprobable» no mienta el sentir como indignante o reprobable. Más bien el juicio de valor es mismamente este sentir o, respectivamente, su expresión. Y lo que «mienta» es algo distinto, un ser indignante y reprobable objetivo e independiente del sentir; mienta algo objetual, algo que es en sí. Pero, claro es, algo que es en sí de modo ideal.

A lo que corresponde la convicción —que acompaña a todo auténtico juicio de valor— de que cualquier otro tendría que juzgar exactamente así, tendría que tener el mismo sentir el valor. Y la universalidad y necesidad que se descubren en semejante convicción tampoco significan aquí un *factum* psicológico. Pues de hecho otras personas ocasionalmente también sienten y juzgan de otro modo. Y el que juzga sabe o puede saber la divergencia del juicio de valor ajeno respecto del suyo.

Pero con esto sucede exactamente lo mismo que con la evidencia matemática. No todo el mundo es capaz de ella; no todo el mundo tiene la mirada, la madurez ética, el nivel espiritual, para ver la situación objetiva tal como es. Sin embargo, existe con todo derecho, en la idea, la universalidad, la necesidad y la objetividad del juicio de valor. Pues esta universalidad no significa en absoluto que todo el mundo sea capaz de la evidencia del valor en cuestión. Sólo significa que quien es capaz de ella, esto es, quien alcanza espiritualmente su sentido, necesariamente tiene que sentir y juzgar moralmente así y no de otro modo. En el fondo, esto es una verdad completamente trivial: no todo el mundo, por ejemplo, tiene sentido y comprensión para una acción generosa llevada a cabo en silencio o para una deferencia ejercida delicadamente. Pero todo el mundo que tenga el sentido para ello tiene que dictaminarlo como algo valioso, tiene que respetar por esa razón a la persona que lo ha hecho.

En este sentido —el único sentido que entra en consideración— es estrictamente universal, necesario y objetivo el juicio de valor moral y el sentimiento primario del valor que se encuentra tras él. Así, pues, en este sentido, el valor mismo que se expresa en el juicio de valor es independiente del sujeto que juzga. Tiene un ser en sí ideal auténtico, tal y como una ley matemática.

La afirmación de que los valores tienen un ser en sí ideal es de importancia decisiva para la ética. Significa más que la mera aprioridad de la contemplación del valor y que el carácter absoluto de los valores contemplados. Significa que hay un reino de los valores existente en sí, un auténtico κόσμος νοητός, que existe tanto más allá de la realidad como más allá de la consciencia —una esfera éticamente ideal no construida, ficticia o soñada, sino existente de hecho y que llega a ser tangible en el fenómeno del sentimiento del valor, esfera que existe junto a la éticamente real y la éticamente actual, tal y como la lógicamente ideal existe al lado de la ónticamente real y de la gnoseológicamente actual[21].

e) Engaño sobre el valor y ceguera para el valor

La tesis de la aprioridad y la tesis del ser en sí no coinciden. Convencerse de la primera es relativamente fácil. Fue suficiente para ello comprender que los criterios de valor son la presuposición de los fenómenos morales. Pero también pueden ser *a priori* los prejuicios, las suposiciones arbitrarias, las representaciones y las orientaciones del sentimiento. Ahora bien, los valores se anuncian primariamente como orientaciones del sentimiento. Por tanto, están expuestos a la duda sobre su objetividad tanto más cuanto los sentimientos son menos objetivos que las evidencias.

La idea del ser en sí se eleva sobre toda duda semejante. Y esa idea arraiga en el hecho de que es tan imposible provocar arbitrariamente un sentimiento del valor como construir arbitrariamente una evidencia matemática. En ambos casos, lo que se ofrece es algo que es, algo contemplado de modo objetivo, a lo que el sentimiento, la contemplación o el pensamiento sólo pueden seguir, pero a lo que no pueden afectar. Sólo se puede sentir como valioso lo que es en sí valioso. Claro es que también se puede ser incapaz de semejante sentir. Pero si se es capaz de este sentir, sólo se puede sentir el valor tal y como es en sí, pero no como no es. El sentimiento del valor no es menos objetivo que la evidencia matemática.

[21] Por la esfera «actual», se entiende en ambos terrenos el ámbito de fenómenos de los actos transcendentes; así, pues, en el campo teorético, los actos del conocimiento; en el ético, las acciones, disposiciones de ánimo y actos de voluntad. Por lo demás, respecto al lugar de la esfera ideal, véase *Metaphysik der Erkenntnis*, cap. 27 c.

Sólo que su objeto está más encubierto por el carácter emocional del acto. El objeto tiene que ser extraído especialmente de este acto si se le quiere hacer consciente. Pero este hacer consciente posterior no puede tampoco alterar nada en la estructura del objeto (del valor).

Se impone aquí por sí mismo replicar preguntado si no estará sometida también a engaño la evidencia de la contemplación primaria del valor. Y si hay engaño para el valor, es lógico creer que se vuelva de nuevo dudoso el ser en sí de los valores y que se ceda a una cierta relatividad del valor.

Esta creencia está muy equivocada. Al contrario, donde hay engaño y error, el engaño y el error descansa sobre la no coincidencia con las cosas. Por consiguiente, la cosa como cosa firme e independiente de la verdad y del error del conocimiento, esto es, la cosa como siendo en sí, es —por decirlo así— la presuposición del engaño; de lo contrario, el engaño no sería engaño. Pero, en este caso, «la cosa» es el valor mismo. Así pues, si algo es demostrativo del ser en sí de los valores, es precisamente el fenómeno del engaño.

Si sólo hubieran los valores como posiciones de sujeto, si no consistieran nada más que en la «valoración», esto es, en la orientación valorante del sentimiento como tal, entonces tendría que estar igualmente justificada cualquier orientación del sentimiento que cualquiera otra. Entonces, en general, sería imposible el engaño sobre el valor.

Ahora bien, hay muy diversos engaños comprobables sobre el valor —incluso falseamientos del valor que se apoyan sobre perversos sentimientos del valor, como en los fenómenos del resentimiento[22]. Estos fenómenos, así como su desenmascaramiento por el intacto sentimiento del valor moral, serían cosa imposible, esto es, no serían en absoluto falseamientos, si los auténticos valores falseados en ellos no tuvieran un ser en sí independiente de ellos. Errar y rectificar sólo es posible cuando el objeto es firme y tiene un peculiar estar determinado, que no se altera ni con el errar ni con el acertar.

El tipo habitual de engaño sobre el valor es, claro está, puramente negativo, la incapacidad de contemplar el valor, la ceguera para el valor.

[22] Conocidos desde Nietzsche; véase también Scheler *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, 1909. Precisamente Nietzsche es demostrativo para la situación objetiva expuesta. Con la afirmación de que hay falseamiento del valor, desmiente de hecho su proclamado relativismo del valor.

Pero no es auténtico engaño sobre el valor, sino sólo la carencia del sentimiento del valor en un punto determinado. Se sitúa en el mismo plano que la incapacidad del no instruido o del no dotado en matemáticas para la comprensión teorética. Hay también formación y falta de formación en el sentimiento del valor, talento y falta de dotes para la contemplación del valor. Hay una madurez individual del órgano para el valor en el hombre concreto y hay una madurez histórica del órgano para el valor en la humanidad. Ha de quedar sin decidir si esto último significa siempre progreso; quizás la estrechez de la consciencia del valor lleve consigo que siempre se pierda por un lado lo ganado por el otro. Quizás haya también un ensanchamiento de la estrechez misma. Pero el hecho es que nosotros sólo abarcamos siempre limitadas secciones del reino del valor y estamos ciegos para su restante extensión. Este es el fundamento de por qué es tan sumamente instructiva para la investigación del valor la transformación a lo largo de la historia de la mirada para el valor con sus círculos de luz sobre los planos de los valores que son en sí —que se refleja en la pluralidad y caducidad de las «morales» (véase cap. 6 a). Y simultáneamente se halla aquí el fundamento de por qué esta transformación y esta variabilidad no es «transmutación de los valores», pero sí transmutación y reorientación de la vida del hombre. No es variable el valor, pero sí la mirada para el valor. Pero lo es precisamente porque los valores mismos y su orden ideal no participan de su movimiento; porque son objetivos y algo que es en sí.

f) El deambular de la mirada para el valor y los límites del conocimiento del valor

El progreso del conocimiento del valor se desarrolla de forma distinta que el progreso del conocimiento teorético, también que el del conocimiento ideal teorético. Lo antitético del movimiento global puede ser comparable en un caso y en otro. La proporción de incremento y pérdida es diferente; muestra un equilibrio estable, pero el progreso como tal es cuestionable. El progreso del conocimiento del valor no apunta, hasta donde se puede ver, a un abarcamiento más amplio, a un agrandamiento, a una vista de conjunto —es posible que estas tendencias sólo sean apropiadas en general para la posterior contemplación filosófica del valor—; da la impresión más bien de un vagar carente de plan. Todo movimiento cuya ley no se conoce da la impresión de carencia de plan. No conocemos

la ley en el movimiento del campo visual axiológico. Esto no excluye que, por supuesto, tenga su legalidad. Una metafísica del *ethos* humano, cuyas formas reales de aparición y de cambiar en la historia quiera captar, tendría que abarcar, además del reino del valor, esta legalidad.

Es claro que aquí no se puede dar nada más que una perspectiva general.

En todos los dominios del auténtico conocimiento del ser —sin diferenciar la realidad e idealidad del objeto— hay el fenómeno de los dos límites gnoseológicos, limites que se inscriben en el ser: 1) el límite correspondiente al conocimiento o el límite desplazable de la obyección, y 2) el límite absoluto de la cognoscibilidad o de la racionalidad[23]. Más allá del primero, el ser sólo es transobjetivo; más allá del segundo, también es irracional (no en el sentido de lo alógico, sino de lo transinteligible).

El fenómeno del «recorte» y de la correspondiente limitación de la mirada para el valor enseña que también hay el primer límite en el conocimiento del valor. Que también haya el segundo límite, el absoluto, únicamente podrá enseñarlo el análisis especial de los valores. Pero la relación entre ambos límites es distinta en el conocimiento del valor que en el conocimiento teorético. Al menos en la contemplación primaria del valor, el limite de obyección no se mueve claramente hacia el límite de la racionalidad, sino que toda la esfera abarcada respectivamente por esa contemplación primaria, el «halo» de los objetos éticos ideales, se desplaza, junto con su centro, dentro de los límites de la racionalidad: en cierto modo se traslada el ámbito intuible de la diversidad del valor.

La mirada para el valor, al desplazarse, deja la visión de conjunto a la contemplación secundaria del valor, que recoge el material a lo largo de la historia en los estadios de este desplazamiento. La tarea de la ética filosófica, en oposición a la moral positiva viva, queda caracterizada con esto. Su desventaja, su ser secundario, su dependencia, tiene como reverso la ventaja de que, gracias a su extensión, esto es, gracias a su venir posteriormente y a su visón de conjunto, contempla algo completamente nuevo y peculiar: las conexiones, el orden, las relaciones y legalidades que atraviesan el reino mismo del valor. Para ella no están perdidos los estadios de este desplazamiento. En ella quedan conservados. Su tendencia apunta al sistema de los valores.

---

[23] Véase *Metaphysik der Erkenntnis*, cap. 27 y 28.

El límite relativo del conocimiento filosófico del valor, por tanto, es distinto que el de la contemplación primaria del valor. Este límite es más amplio, no está unido a la «estrechez» de la mirada para el valor. Su radio de obyección es mayor. Pero puesto que el conocimiento filosófico en general sólo puede venir posteriormente allí donde ha ido por delante esa contemplación primaria y puesto que, aún donde penetra descubriendo espontáneamente, sólo puede hacerlo debido a que desplaza a la mirada primaria hacia determinada dirección, entonces es evidente que sólo puede moverse siempre dentro de los límites de lo que es accesible a la contemplación primaria del valor. Pero esto significa que el límite segundo y absoluto del conocimiento del valor es el mismo para el conocimiento filosófico que para la contemplación primaria. La investigación filosófica sólo puede captar lo que es captable para el sentimiento vivo del valor moral.

Capítulo 17. Los valores como principios

a) La relación de los valores con la realidad

Todo ser ideal tiene alguna relación con lo real, ya consista esta relación en una coincidencia, ya en una no-coincidencia. Las estructuras lógicas ideales, incluidas las estructuras matemáticas y todas las esencialidades del ser que pueden contemplarse, tienen su significación precisamente en que son a la vez en gran medida estructuras del ser real. En esta coincidencia descansa la importancia ontológica de la lógica, las matemáticas y el análisis teorético de las esencias. El límite más allá del cual no hay esta coincidencia no hace al caso. El ser real tiene aún otras estructuras y —a mayor abundamiento— otros substratos. Estas estructuras no conciernen al mundo del ser ideal como tal, que, por su parte, también posee estructuras que no se encuentran en lo real y asimismo son indiferentes respecto a lo real, como aquéllas respecto a lo ideal. Dicho brevemente, las extensiones de la estructura real y de la ideal se cruzan, recubriéndose parcialmente, excluyéndose parcialmente, y toda relación entre ambos reinos del ser se extiende únicamente sobre la esfera del recubrimiento. Esta relación consiste exclusivamente en la coincidencia, en la identidad estructural —un hecho que ha dado ocasión desde muy antiguo a amplias conclusiones. Las partes sobrantes de ambas esferas están ahí sin relación, no tienen ninguna comunidad —un hecho que habría de tener el mismo

derecho a atención, aunque salte menos a la vista y haya sido pasado por alto casi completamente hasta ahora tanto en la metafísica del ser como en la del conocer.

Esta situación varía en el terreno ético. También en este terreno hay cierta coincidencia entre lo ideal y lo real, así como límites de la coincidencia. Pero los límites de la coincidencia no son en este caso los limites de la relación. La relación existe con plena actualidad más allá de la coincidencia. El ser en sí ético ideal no es indiferente hacia la realidad ética que lo contradice; establece esta contradicción como una relación de oposición y tensión; niega a lo real que lo contradice, aunque ontológicamente pueda estar perfectamente fundado; lo sella como contrario al valor y le contrapone la idea de su propia estructura. La consciencia moral siente esta contraposición como deber-ser.

El ser en sí de los valores existe independientemente de su realización. Pero esta independencia no significa indiferencia hacia su realidad o no realidad. Se siente esto en seguida si se trocan los dominios de la relación: los valores de cosa son indiferentes hacia las disposiciones de ánimo; los valores de disposición de ánimo hacia las cosas; pero los valores de cosa no son indiferentes hacia las cosas, ni los valores de disposición de ánimo hacia las disposiciones de ánimo. En el seno de la esfera de configuraciones a la que, como portadora, los valores se encuentran referidos, los valores no se hallan indiferentes o apáticos frente a lo contrario al valor. Más bien tienen un modo completamente propio de decir no a lo contrario al valor. Este decir no no tiene nada que ver con la negación teorética. No desmiente en absoluto la realidad de lo negado; más bien es un no aceptarlo, pese a su realidad; un aniquilarlo en la tendencia. Asimismo, en el decir sí de lo valioso no real se halla un crear en la tendencia, un empujar a su realidad. Claro es que los valores, como configuraciones meramente ideales, no tienen el poder de hacer valer en la realidad este empujar y este aniquilar. Pero la actualidad de la relación existe de modo completamente manifiesto también más allá de los límites de la coincidencia. Es más, la relación sólo obtiene su plena actualidad en el ámbito de la no coincidencia y por ella: sólo aquí llega a ser una auténtica relación de tensión y de tendencia. Y es fácil prever que esta relación se tiene que transformar inmediatamente en una relación real, la tendencia ideal en una tendencia real, esto es, en una conformación de lo real, cuando un poder real interviene a favor de ella y entra en acción a favor de la tendencia ideal.

b) Los valores como principios de la esfera ética ideal

El ser en sí ideal, como tal, no es un ser principio. Mas bien cada esfera ideal tiene ya sus principios particulares, sus leyes supremas, axiomas o categorías. Así, por ejemplo, el ser lógico y el matemático. Y asimismo el ser en sí real tiene sus propios principios. Las categorías del ser de lo real son ellas mismas categorías reales. Su modo de ser no es ningún otro más que el de que son formas determinantes, leyes o, justo, «categorías de lo real». El conocimiento, a su vez, como esfera particular del estar referido lo real a un sujeto de posible obyección, también tiene igualmente sus principios particulares, que, como principios del conocimiento, no son lo mismo que los principios del ser real o ideal.

Esto no significa, claro está, que estos tres reinos de principios carezcan de coincidencia. Más bien es evidente que, por principio, sólo puede haber conocimiento apriórico tanto de lo real como de lo ideal en tanto que las respectivas categorías del ser coincidan en contenido con las categorías del conocimiento. Hasta donde sean racionales el ser real y el ideal, tiene que existir, por tanto, esta identidad.

Esta tesis de la identidad —la tesis básica de la filosofía teorética— es, naturalmente, una tesis limitada —y como se trata, por cierto, del cruce de tres clases de esferas, también su limitación es tres veces diferente. La zona de recubrimiento de las categorías ideales y reales no coincide con la de las categorías reales y las del conocimiento; y ésta, a su vez, no coincide con la de las categorías del conocimiento y la de las ideales. Las categorías ideales y del conocimiento coinciden, por ejemplo, en una extensión más amplia que las del conocimiento con las reales. A lo que corresponde la irracionalidad insignificante del ser ideal y la mayor irracionalidad del real. En el terreno teorético, es natural la idea de que el punto clave de toda relación de principios se halla en lo real. Pues en lo real tenemos ese excedente en determinación categorial que da la preponderancia absoluta al objeto en la relación de conocimiento. El sujeto cognoscente únicamente representa; y esto sólo aproximativamente. Pero el objeto permanece completamente intacto ante él.

En el terreno ético, la cosa es distinta. También los valores son principios. También podíamos reconocer en ellos el carácter de «condiciones de posibilidad», a saber, condiciones de posibilidad de los fenómenos éticos. Entonces podría esperarse que fueran inmediatamente principios de lo

real ético o, al menos, principios del acto, pues los fenómenos pertenecen a la realidad y actualidad éticas.

A lo que, sin embargo, contradice el hecho de que estos fenómenos no satisfacen de ningún modo sin excepción al contenido de los valores, a los que por una parte contradicen tanto como por otra cumplen. Por eso, pese a toda la referencia, el contenido material de los valores se destaca como algo más allá de lo real, como algo meramente ideal. En cierto modo, su cumplimiento en lo real sólo es accidental; no es en ningún caso un cumplimiento necesario debido al contenido material del valor como principio. A lo que se añade que la contemplación del valor ve al valor siempre y en toda circunstancia como algo independiente de la realidad y de la realización. Esta independencia es un componente esencial de su carácter absoluto, como la independencia del sujeto y de su mantener por. En primer término, los valores sólo son absolutamente ser en sí ideal y, en tanto que son principios, sólo son de suyo principios de la esfera ética ideal.

Esto no es en absoluto una tautología. Tampoco aquí es lo mismo ser ideal y ser principio. La esfera del valor no está agotada con los valores de suyo independientes. Comprende también valores derivados; y estos también son esencialidades puramente ideales y existen independientemente de su realidad y no realidad (por ejemplo, toda la esfera de los valores medios, de lo útil, cuya dependencia de los valores de suyo es ella misma una relación ideal de esencia). Pero ellos no son principios. Los auténticos valores de suyo, sin embargo, son principios de la esfera ética ideal.

c) Los valores como principios de la esfera ética actual

Ahora bien, si estuviera agotado el carácter de principio de los valores con esto de que ellos son principios de la esfera ética ideal, se les seccionaría toda significación actual auténticamente práctica, esto es, no serían en absoluto principios éticos. El *ethos* del hombre tiene carácter de acto, no es una configuración ideal, no es una esencialidad. Por tanto, la esencia de los valores tampoco puede agotarse en la esencialidad. Forma parte de su esencia como principios del *ethos* el que trasciendan la esfera de las esencialidades y del ser en sí ideal e intervengan en el mundo fluyente de los actos éticos. Los valores también tienen que ser principios de la esfera ética actual.

Es una cuestión metafísica de la que en un principio podemos prescindir la de cómo sucede este trascender. El hecho es que sucede. Hay una consciencia del valor —el sentimiento primario del valor— y ésta es determinante para todo juicio de valor moral, para toda imputación, para todo sentimiento de responsabilidad y toda consciencia de culpa. El fenómeno de la conciencia es un testimonio claro a favor de la actualidad de los valores. Aún es más claro en los actos auténticamente trascendentes, cuyas cualidades son el objeto del juicio de valor, en la disposición de ánimo, en la volición, en la acción. La intención, el propósito, el fin, están necesariamente determinados por el valor. Ciertamente son otros valores, por lo común, los que determinan el fin —valores de bienes y de situación objetiva; pero éstos no son menos actuales y no son indiferentes para la cualidad moral de los actos trascendentes en los que ellos son intendidos.

Toda la esfera de los actos éticos está atravesada por puntos de vista del valor. La determinación que parte de los valores como principios es enteramente su presuposición. Sólo de modo restringido puede valer esto para la relación de los actos trascendentes con los valores auténticamente morales, pues la disposición de ánimo y la volición también pueden ser contrarias al valor. Pero para el juicio de valor y para los actos emparentados con él, ellos son la condición de posibilidad. Por tanto, en este sentido, los valores son, a la vez, de hecho, principios de la esfera ética actual. Y en esto consiste su peculiar actualidad.

Pero es claro que los valores son principios en un sentido muy distinto del de la esfera ideal. En esta esfera, son determinantes supremos inviolables, poderes determinantes contra los que no hay ninguna resistencia, a los cuales todo está sometido como a las categorías en la esfera teorética. Se podría decir sin exageración: los valores son las categorías de la esfera ética ideal. Pero no se puede decir: son las categorías de la esfera ética actual. Aquí su papel es de otra clase y entra en juego, por consiguiente, su diferencia respecto de las categorías. Ya no son aquí determinantes inviolables, no son poderes que dominen de modo absoluto. En esta esfera no todo está sometido a ellos; los actos del sujeto no se someten a ellos sin resistencia, tienen sus propias leyes de actos, tienen determinantes de otra clase. El apetecer presenta todavía una cierta legalidad natural en su estar referido a los valores de bienes —al menos en tanto que el sentimiento de valor esta presente para éstos. Pero las formas más altas del tender presentan una libertad mucho mayor frente a los valores más altos,

aunque éstos sean claramente sentidos o estructuralmente conocidos. La voluntad también puede ir en contra de la consciencia del valor. Esto mismo vale para la conducta interna, para la disposición de ánimo.

Se podría pensar que al menos el juicio de valor (incluido el fenómeno de la conciencia) está dominado sin restricción por los valores. Esto es correcto, pero sólo dentro de los límites de la respectiva consciencia del valor; sin embargo, ésta está limitada por su «estrechez», siempre recorta únicamente un fragmento del reino de los valores. Y sólo los valores que caen dentro de este recorte son «actuales» en cada caso, esto es, determinantes para el juicio de valor, «hablan» en la conciencia, determinan la toma de postura interior del hombre respecto de la vida.

Por tanto, los valores éticos no son sin más principios de la consciencia moral y de sus actos, sino sólo de un modo restringido. Y las restricciones que se añaden, que les sirven para eso, no se encuentran, a su vez, en el reino del valor; tampoco en la esfera ideal, sino en la legalidad —heterónoma a ellos— de la consciencia moral. Esta legalidad tiene la función de una selección de los valores. Constituye la diferencia básica entre los valores y las categorías.

Por un lado, los valores son más débiles que las categorías en fuerza determinante. No dominan sin restricción, no conforman sin más a su imagen los fenómenos para los que ellos valen; no tienen por sí la fuerza de imponerse en la esfera de los actos, sino que están destinados a que otra fuerza intervenga allí a favor de ellos. Pero esta fuerza no está siempre ahí; y cuando está ahí, pertenece a la esfera del acto.

Por otro lado, los valores también son, a su vez, más fuertes que las categorías. Las categorías dominan lo que es sin resistencia. Los fenómenos que se someten a ellas no poseen una legalidad propia junto a ellas. En su ámbito, son los únicos poderes dominantes. Los valores, en cambio, hasta donde se imponen, se tienen que imponer frente a una conformación ya presente; encuentran en ella una resistencia ciertamente pasiva, inerte, pero firme e insuperable. Y en la medida que ellos se imponen, superponen a la conformación categorial presente de los actos una nueva formación más alta, que en cierto modo se alza sobre aquella como sobre una materia. En un sentido distinto y peculiar, son principios creadores. También pueden transfornar lo que no es en lo que es. La *generatio ex nihilo*, que por lo demás es cosa imposible en todos los dominios del ser, aquí es posible.

Todos los valores éticos tienen la tendencia a producir efectos creadores. Por principio, se encuentra en la esencia de todos ellos ser principios de la esfera de los actos éticos. Que ellos nunca lo sean del todo, no depende de ellos —o sólo depende negativamente de ellos, en cuanto que les falta fuerza de determinación categorial—, sino de la esfera misma del acto. Esta relación básica entre principios de valor y consciencia moral constituye la esencia peculiar del fenómeno ético. Si los actos del sujeto se encontraran bajo los valores como bajo las categorías, cuya legalidad tuvieran que seguir ciegamente, entonces su esencia no sería diferente por principio de la de los procesos naturales; los valores mismos serían completamente categorías del ser, sólo que en este caso de un orden estructural más alto, una continuación en línea recta del reino de las categorías ontológicas. Esto sería la supresión del fenómeno ético, entendido como una esfera de actos de tipo peculiar, no ontológico. Tampoco se podría decir entonces que los valores pertenecieran primariamente a la esfera ideal; en efecto, en ese caso estarían realizados primariamente en los actos reales del sujeto moral. La voluntad y la disposición de ánimo tendrían en cuenta sin excepción a todos los valores; estaría excluido un ser malo junto a un ser bueno. Y la oposición, la relación de tensión entre la conducta real de la persona y la idea de la conducta recta, en que consiste precisamente la peculiar actualidad, quedaría aniquilada.

d) Los valores como principios de la esfera ética real

La posibilidad de la conducta contraria al valor confiere a los valores como principios del acto el carácter específico de actualidad, propio sólo de ellos. Pero este carácter se manifiesta en que no se extingue la referencia con la no coincidencia (como en las categorías), sino que sigue estando con pleno vigor, incluso aún se concentra en un fenómeno de tensión *sui generis*. Hablando metafísicamente, se trata de la relación de tensión de dos clases heterogéneas de principios, de la coexistencia de la determinación ontológica y la axiológica en un único mundo. Este mundo, el escenario del estar en tensión, del conflicto y de la solución siempre nueva, es, en primer término, la esfera de los actos de la consciencia moral y, en segundo término, el mundo real en general. Pues la consciencia moral pertenece al mundo real, está incluida en él como su miembro y produce efectos en él con sus actos trascendentes.

De este modo, se toca ya el tercer carácter, metafísicamente decisivo, de los valores como principios. Ellos son también principios de lo real, de la esfera ética real. Los valores también llegan a conformar indirectamente lo real a través de la esfera del acto —en el mismo plano que las categorías ontológicas. Claro está que sólo lo hacen en una limitada extensión, pues es insignificante el radio de acción de la actividad humana medido en las dimensiones espacio-temporales del mundo.

Pero no importa aquí la extensión cósmica, sino lo cualitativo, la altura de la formación categorial misma. Aquí, en el más pequeño contorno, se despliega un mundo de configuraciones que no tiene su igual en la naturaleza, un cosmos en el cosmos, un cosmos empotrado en el todo ónticamente real, soportado por ese todo, cientos de veces dependiente de sus conexiones universales y, por supuesto, estructuralmente superior a él, autónomo, con leyes propias, no prestadas por él.

El mundo ético real no es únicamente el mundo del sujeto moral con sus actos; también es el mundo de las creaciones vivas de ese sujeto moral y de su crear fecundo. Pues el sujeto no está solo, no existe de ninguna manera como sujeto aislado. Y toda comunidad ya lleva consigo formaciones que han sido creadas bajo los puntos de vista del valor —desde las efímeras situaciones momentáneas hasta las formas comunes y duraderas de vida, desde la más personal relación sentimental hasta la vida histórica genuina de las naciones y de su ser comunitario.

A la realidad ética se transfiere *mutatis mutandis* todo lo dicho de la esfera del acto ético. También respecto de esta esfera tienen los valores una relación restringidamente determinante. Tampoco en ella son necesariamente determinantes, no se imponen sin resistencia. Los valores sólo son principios de la esfera éticamente real siempre en un recorte, según el *ethos* de la época, el cual los selecciona dentro de la «estrechez» de su mirada para el valor —bajo leyes que no son leyes del reino del valor. Incluso aún es mayor en esta esfera la restricción de su esencia de principios, pues la esfera del acto es el miembro mediador. La realización de los valores en la vida, cuando no es «casual», recorre el camino de la consciencia del valor, de la disposición de ánimo, de la voluntad y de la acción. Sólo cuando interviene un ser personal, con su tendencia hacia un valor contemplado, puede éste ser realizado creadoramente. Pero si se tiene en cuenta la mediación de la esfera actual como un momento adicional de restricción, si se la incluye en el modo cómo los valores llegan a ser principios

óntico-reales, principios formadores de realidad, entonces queda probada aquí la afirmación de que ellos —desatendiendo a su impotencia para imponerse—, son, no obstante, más fuertes a su modo en fuerza de determinación que las categorías del ser, en la medida que se enfrentan constitutivamente a la determinación de las categorías sobre el escenario del mundo. En tanto que radica en ellos, como valores, una tendencia hacia lo real, entonces esta tendencia es tendencia a formar de un modo más elevado el mundo categorialmente ya formado, apoyándose en sus configuraciones reales más elevadas, los seres personales; a configurarlo a su imagen, la imagen de las esencialidades ideales.

e) La metafísica teleológica de los valores y el fenómeno del valor ético

Que se presenta toda una bandada de problemas metafísicos detrás de todas estas relaciones entre las esferas y de la posición de los valores en ellas, se siente en el curso de las consideraciones anteriores. No es asunto de la ética, sino de una metafísica general, decidir hasta dónde se pueden seguir estos problemas metafísicos, cuándo puede chocar el pensamiento con los límites de la racionalidad, límites que siempre están en el trasfondo.

La relación entre la determinación ontológica y axiológica —aunque no con este nombre— es una vieja cuestión en litigio. Y sintiendo acertadamente la misteriosa superioridad categorial de los valores sobre los principios del ser, muchos pensadores les han concedido la preeminencia en el sistema. Así, adelantándose a todos, Platón, elevando la idea de bien a la cima del mundo de las ideas, dejándola «sobresalir por encima del ser en potencia y dignidad»; así Aristóteles, con el principio del νοῦς como perfección más alta y del ἄριστον; así la *Stoa*, con el doble concepto del *Logos* como principio originariamente moral y a la vez cósmico; así los maestros de la Escolástica en tanto que consideraron como idénticos *ens realissimum* y *ens perfectissimum*. Pero también Kant, con su primado de la razón práctica, así como Fichte y Hegel, que fundaron sobre ella una dialéctica teleológica de la razón del mundo. Por todas partes, sólo que de forma diferente, se ha convertido al principio axiológico básico en fundamento de la totalidad.

Esta metafísica del valor, por respetable que nos parezca, es, no obstante, una transgresión del problema del valor y, en definitiva, del problema de la ética. Es más, esta metafísica es una errónea apreciación del hombre en su posición cósmica. Si hay una teleología universal y real de los

valores en el mundo, entonces todo lo real se situaría de por sí bajo los principios de valor, se basaría en ellos como en sus principios constitutivos. Pero entonces los valores serían categorías inmediatamente ontológicas y, como tales, absolutamente realizadas. Y el hombre, con su esfera del acto, estaría excluido de la relación básica. Sería superfluo. Los valores se implantarían también sin su consciencia del valor y sin su intervención en la realidad. El proceso del mundo sería el proceso del devenir de lo valioso. Llevaría consigo su propia justificación ante el foro de los valores. Contemplado en conjunto, sería perfecto; sería la teodicea viva.

La teodicea podrá ser una necesidad metafísica del corazón, pero no tiene legitimidad ética. La justificación del mal en el mundo es un comienzo erróneo. El mal no es justificable y no debe ser justificado. Es falseamiento del valor hacer valioso a lo contrario al valor. Mientras haya lo contrario al valor en lo real, ello es la prueba viva de que los valores éticos no son en absoluto categorías del ser, sino sólo de modo muy restringido. Y que la esfera del acto de la consciencia ética juega aquí un papel mediador se extrae de modo evidente asimismo del hecho del querer y del obrar conscientes del valor. Sólo es posible una tarea del hombre en el mundo, por limitada que pueda ser, si hay valores que permanecen noreales sin su intervención. La posición especial y la dignidad del hombre en el mundo, su diferencia de otros seres que no son co-creadores en el proceso de creación, depende de semejante tarea, sin embargo.

En este punto, la teoría del valor toca, de hecho, una cuestión metafísica básica. En el lenguaje de la relación de esferas, se puede determinar el estado de cosas de este modo: en el terreno teorético, la esfera ideal es la que media entre la actual y la real, pero en el práctico, la actual media entre la ideal y la real. En aquel terreno, radican en lo ónticamente real las determinaciones originales y su mediación en el sujeto es el conocimiento de lo real; en este terreno, las determinaciones originales radican en las esencialidades ideales y su transferencia a la realidad es asunto del sujeto que contempla al valor, que quiere y que obra, incluso, más aún, asunto de toda toma de posición valorante, también de las meramente interiores.

La cosmovisión ingenua ve al mundo antropocéntricamente; todo gira en ella alrededor del hombre. El hombre es el núcleo esencial del universo. El modo de ver científico-crítico constituye la antítesis respecto a esto: el hombre es un polvillo en el universo, una forma efímera y fútil de aparición. La ética efectúa la síntesis de estos extremos: la futilidad cósmica

del hombre no es la última palabra; junto a la determinación ontológica del mundo, hay aún una determinación axiológica; y en esta determinación el hombre juega un papel integrador. Aquí se suprime su futilidad —sin restitución de la gran ilusión antropocéntrica. El hombre, el que desaparece en el universo, no obstante, es, a su modo, el más fuerte; es portador de un principio supremo, es creador en la realidad de algo lleno de sentido y lleno de valor, es posibilitador de los valores más altos en el mundo real. La naturaleza está atada a sus propias leyes; únicamente el hombre lleva en sí una ley más alta, con la que «crea» en el mundo o, más acertadamente, que crea mediante el hombre, que conduce mediante el hombre desde el no ser al ser a lo que esa ley traza en su idealidad.

Se puede denominar a esta rehabilitación del hombre el milagro del fenómeno ético, lo sublime en él, esto es, lo que eleva al hombre verdaderamente sobre su mero existir en el mundo. La expresión kantiana de «la ley moral en mí» que se equipara al «cielo estrellado sobre mí» expresa el *pathos* legítimo de la autoconsciencia ética.

Pero tanto más está mandado mantener en límites estrictamente críticos la metafísica de esta gran perspectiva. De ella no se sigue ni una prioridad ónticamente real de la determinación axiológica, ni una primacía de la razón práctica. Todo lo que verdaderamente se sigue es una primacía axiológica de la esfera ideal —en oposición a la primacía ontológica de la esfera real.

Sección VI:
De la esencia del deber

Capítulo 18. La relación entre valor y deber

a) Deber ser ideal

El concepto del deber ya está contenido claramente en las determinaciones de los valores como principios llevadas a cabo en el último capítulo. Es inherente a la esencia de los valores éticos y se hace notar también cuando no se lo destaca en especial. Es perceptible sobre todo cuando se trata de materias de valor no realizadas, de cuyo modo de ser no hay que separar la oposición a la realidad y la relación de tensión de las esferas. Por supuesto que de algún modo es propio de esas materias de valor la tendencia a la realidad, aunque en sí sean esencialidades puramente ideales y no se

pueda comprender de ninguna manera cómo semejante tendencia pueda cuadrar con su idealidad.

Sólo el análisis modal del deber puede remediar esta dificultad. Con independencia de este análisis, hay que determinar inmediatamente más de cerca la relación entre valor y deber.

Es absurdo que un valor sólo sea algo que debe ser cuando su materia no es real. Que el hombre «deba» ser honrado, sincero, de fiar, no es algo que se anule debido a que alguien efectivamente lo sea. Debe ser tal y como entonces es. Esto no es en absoluto un contrasentido, tampoco una tautología. Si se invierte la frase: «Es tal como debe ser» expresa un predicado de valor lleno de sentido, perfectamente unívoco. Y este predicado de valor tiene precisamente la forma de un deber. De ello se sigue que forma parte ya de la esencia del valor un momento de deber; momento que, por tanto, ya tiene que estar contenido en su modo ideal de ser.

El deber en este sentido no es el deber-hacer que se dirige a un sujeto volente. Sólo es un deber ser ideal o puro. De que algo sea en sí valioso, no se sigue todavía que alguien deba hacerlo; pero sí significa que «debe» ser; e incondicionadamente, por cierto —sin distinción de su realidad o no realidad efectivas, incluso sin distinción de su posibilidad o imposibilidad efectivas. Así está lleno de sentido decir que la paz universal entre los pueblos debe «ser». Esto está lleno de sentido no en tanto que la paz de los pueblos sea real o posible, sino en tanto que ella es algo en sí valioso. Pero no tiene sentido decir que el individuo la deba conseguir. Al contrario, de los bienes reales, dados de modo natural, vale que ellos deben ser tal y como son; pero no queda espacio aquí para un deber-hacer. Para esto sólo quedará espacio cuando a alguien le falte un bien y ese bien pueda ser logrado por alguien. El deber-hacer, por consiguiente, siempre está condicionado por un deber ser, pero no es inherente a cada deber ser un deber-hacer. En tanto que todavía no «fuera» y en tanto que estuviera en mi poder, yo debería hacer lo que deber ser. Este doble «en tanto» separa los dos tipos de deber. A este respecto no hay ninguna diferencia entre los valores de bienes y los valores morales. El deber ser ideal siempre inhiere necesariamente en ellos, pero no el deber-hacer.

El ser de los valores en tanto que ideal es indiferente hacia el ser y el no ser reales. Su deber ser ideal existe independientemente de la realidad o no realidad de su materia. Y por otra parte justo este ser ideal suyo no es indiferente hacia el ser y el no ser reales. El deber ser ideal contiene en

ellos la tendencia a la realidad. Dice sí a esa materia cuando existe; la intiende cuando ella no existe. Trasciende la idealidad.

Esta antinomia yace en la esencia de los valores mismos. Anuncia la insuficiencia de las modalidades ontológicas para la peculiaridad de su modo de ser; es la expresión exacta de su esencia como principios ideales y, a la vez, rigurosamente referidos a la realidad. Esta doble naturaleza es el deber ser ideal en ellos: la idea de su estar dirigido a la esfera de lo real, la idea de su transcendencia categorial, de su abrirse paso desde lo ideal a lo real.

En este sentido, valor y deber ser ideal van juntos indisolublemente. No por eso son idénticos. El deber ser significa dirección hacia algo; el valor, el algo mismo al que apunta la dirección. El punto final es condicionante para la dirección, pero la dirección hacia él es condicionante para el modo de ser del punto final. El valor y el deber ser ideal están en estricta correlación, en recíproca condicionalidad. El deber ser ideal es el modo de ser del valor, su modalidad peculiar, que nunca se agota en la estructura de la materia. Y el valor es el contenido del deber; es la estructura categorial cuyo *modus* de ser es el del deber ser ideal. En el viejo lenguaje conceptual —ciertamente impreciso— se podría decir: el deber ser ideal es condición formal del valor; el valor, condición material del deber ser. La correlación es equivalente —no a la clase de la correlación entre sustancia y accidente sino a la correlación entre sustancia y relación. La preeminencia no está en ninguno de los lados. La relación es estable, está en suspenso.

b) Deber ser actual

Hay que diferenciar del deber ser ideal el deber ser actual. El deber ser actual interviene cuando el deber ser ideal se encuentra en oposición a la realidad, cuando los valores, siendo en sí, no son reales.

Este tipo de deber es inherente a la no coincidencia estructural de las esferas, a su relación de tensión. La tensión precisamente es la actualidad. Pues lo real es indiferente, ciertamente, hacia el ser distinto de lo ideal, no tiene por sí ningún contacto con ello, ninguna tendencia a ello; pero lo ideal no es indiferente hacia el ser distinto de lo real; algo en lo ideal empuja, más allá de su esfera, hacia lo real —sin consideración a la posibilidad o imposibilidad de la realización. Ciertamente, el deber ser actual todavía no es un deber-hacer; no lleva consigo necesariamente de ningún

modo algo así; pues no todo lo que no es, pero debiera ser, entra en consideración para el pretender. Pero asimismo también está separado radicalmente del deber ser ideal, no es inherente al valor como tal; sólo se le añade. En el deber ser actual, el deber ser ideal del valor sólo es un momento; el otro momento en él, asimismo esencial, es la oposición de las esferas. Así, pues, se encuentra en medio, entre el deber ser ideal y el deber-hacer propiamente dicho.

El deber ser actual presupone, por tanto, el no ser de lo que debe ser en una realidad dada. Así, pues, sólo es posible en medio de un mundo real que es en sí; esto es, presupone este mundo real que es en sí, junto con sus determinaciones ónticamente reales que difieren del contenido de lo que debe ser. El deber ser actual tiene a todo el sistema ontológico como condición. Sólo frente a éste, frente a su carácter cerrado y a su indiferencia para los valores en general, se destaca el deber ser actual con su tipo de ser como algo no cumplido. Pues el cumplimiento sólo se da, si puede darse en algún lugar, en este mundo real, indiferente y cerrado en sí. Pero su ser distinto y su resistencia convierten en no existente a lo que debe ser y, con ello, al deber ser mismo en actual. Por supuesto que sólo es posible la tendencia misma cuando hay algo que la contradice. Sin algo así, se cumple sin obstáculo y, por tanto, no es tendencia.

En este estadio del problema, la ontología y la ética se separan claramente entre sí por sus modalidades básicas: ser y deber ser. Pero en cuanto que el deber ser es actual, en cuanto que existe sólo en la oposición y en la tensión, la correlación de ambos es desequilibrada. La preeminencia está del lado del ser. El deber en tanto que actual es dependiente del ser —no, por cierto, de la estructura especial o del contenido de lo existente, pero sí del estar presente de lo existente real en general. El ser, sin embargo, no es dependiente del deber; el mismo mundo real podría estar aquí, aunque no hubiera ningún deber ser y ninguna tendencia que interviniera en él. Un mundo real que reposa en sí, ciertamente móvil, pero sólo ontológicamente móvil, cerrado en su movilidad, un mundo sin «tendencia» hacia algo, sin aspiraciones y sin actividad finalista es perfectamente posible. Y se dará efectivamente mientras no haya en él un ser que vea valores y con capacidad para tender.

Esto no contradice la superioridad cualitativa de los valores como principios sobre las categorías del ser. En el seno de lo existente, el deber

ser —que parte de los valores y llega a ser actual al repercutir contra lo existente— produce algo que precisamente esas categorías nunca podrían producir. Dependencia y superioridad no configuran una contradicción. En el reino escalonado de los principios, lo dependiente es, a la vez, siempre y necesariamente lo superior: el principio más alto siempre es el más complejo, el más condicionado y, en este sentido, el más débil; el más bajo, sin embargo, siempre es el más incondicionado, el más universal, el más elemental y, en este sentido, el más fuerte, pero, a la vez, el más pobre. El más alto no puede suprimir al más bajo, no puede romperlo, no puede conseguir violentamente nada en contra de su determinación, pero sí puede formar una configuración distinta y más alta sobre su base y sobre su conformación.

Ésta y ninguna otra superioridad poseen los valores en su trascender desde el mundo ideal al real. Toda la conformación ontológica del mundo real se sitúa frente a este trascender suyo. Y este estar enfrente es, a la vez, obstáculo y condición de su modo de ser para lo real, del deber ser actual.

c) Extensión de la tensión, grado de actualidad y dimensión ética del deber ser

Ahora bien, el mundo real no es en sí ni contrario al valor, ni valioso. No es completamente como debiera ser, ni completamente como no debiera ser. Algunos valores concretos pueden estar totalmente realizados en él, otros totalmente irrealizados. Pero, tomado en conjunto, lo que debe ser es mitad real en él, mitad no real. Él mismo, por tanto, se halla en cierto modo a la mitad de altura de valor. En él, lo bueno pende en medio, entre el ser y el no ser; y el hombre, como único portador real de lo bueno que está en consideración, se halla en medio del bien y el mal, no siendo por completo ninguno de los dos, pero participando de los dos. La imagen platónica del *Eros* en su relación con las ideas eternas es la imagen del hombre en su relación con los valores éticos —el *modus* de ser del ser moral, tal y como se encuentra realmente en el mundo real.

Para la actualidad del deber ser es esencial esta posición intermedia de su contenido entre el ser y el no ser. La actualidad misma se incrementa en proporción a la distancia de lo existente (de lo que se encuentra en el medio) respecto de lo que debe ser. La extensión de la tensión entre el hombre tal y como es y el hombre tal y como debe ser determina el grado de actualidad. En cambio, el deber ser ideal, la validez pura del

valor, deja intacta la actualidad. Frente a la validez pura del valor, existe, en efecto, la extensión de la tensión. La extensión de la tensión presupone un punto de referencia fijo en lo ideal. El otro punto de referencia, que se halla en lo real, es móvil; es el miembro desplazable y opuesto al valor en su relación trascendente de actualidad.

Esta relación, por su parte, presupone manifiestamente una dimensión en la que entra en juego la desplazabilidad. Ontológicamente, es simplemente una entre muchas otras dimensiones cualitativas (indiferentes al valor). Hay intentos interesantes de determinarla como tal; por ejemplo, en Aristóteles, el intento de comprenderla como una dimensión de la proporción entre los extremos del exceso y de la insuficiencia[24]. En este punto, tiene el pensamiento teorético un amplio espacio de juego. Para el problema del deber son indiferentes estos intentos, no atañen a la esencia ética de la dimensión. Esta esencia se halla únicamente en la naturaleza misma del deber ser como una dirección o tendencia hacia algo. La dimensión del deber es primariamente la dimensión puramente axiológica entre valor y disvalor. Y la ley básica del deber ser consiste en que, en el seno de esta bipolaridad, su dirección señala siempre unívocamente al polo positivo, al valor. Si se añade que lo real, de cuyo contenido de valor se trata, siempre se encuentra en medio de estos dos polos, resulta de esta ley la consecuencia de que, desde el nivel correspondiente, siempre es «bueno» lo que se halla subiendo hacia el valor y «malo» lo que se halla descendiendo hacia el disvalor. Vistos desde lo real, el bien y el mal son direcciones opuestas en la dimensión ética del deber ser.

Esto no es una definición de bien y mal. Sólo es el *minimum* que podrá valer de ellos también en toda determinación positiva.

d) Pluralidad de las dimensiones y diversidad de los valores

La esencia de la dimensión del deber, con su polaridad entre valor y disvalor, es idéntica para todo deber. Pero sólo en su estructura general. Se diferencia materialmente por el contenido del deber. Y éste depende de los valores.

En la medida en que hay una diversidad de valores éticos y cada valor tiene su propio deber ser independiente, obtenemos una diversidad de dimensiones del deber. No se puede conocer en la esencia del deber cómo

[24] Para la teoría aristotélica de la μεσότης, véase más abajo cap. 48 a.

se hallan estas dimensiones unas respecto a otras, pues el deber es en todas ellas uno y el mismo. Sólo en el sistema de los valores se puede reconocer —si se ha de reconocerlo— el sistema de las dimensiones. Pues la dirección y la situación están determinadas por los dos polos ideales de cada dimensión. Sólo la relación interna de las materias de valor puede proporcionar información en este punto.

Pero en ningún caso coinciden estas dimensiones, sea cual fuere su entrecruzamiento. Y de esto se sigue para lo real, que se mueve dentro de ellas, que puede adoptar al mismo tiempo diferentes situaciones de altura en diferentes dimensiones y, por consiguiente, puede tener en sí al mismo tiempo diferente extensión de la tensión y diferente grado de actualidad del deber ser; y tanto más, por cierto, cuantos más valores sean para los que es potencial portador.

Pero esta diversidad de direcciones y grados de actualidad no significa de ningún modo una pluralidad del deber ser. Éste sólo es una modalidad y después una tendencia. Ambas cosas sólo se dan en singular. La diversidad de ambas cosas se halla exclusivamente en los contenidos. La pluralidad, por tanto, es cosa de los valores; el deber ser es uno. Aquí se encuentra uno de los fundamentos históricos de por qué no se podía desarrollar un concepto estricto de valor mientras la ética creyera en la unidad de contenido de su principio. Aquí bastaba el concepto del deber.

El concepto de deber llegó a ser insuficiente con el descubrimiento de la diversidad en la esfera misma de los principios éticos.

Capítulo 19. Posición del deber respecto al sujeto

a) El anclaje del deber ser en el ser real

Ahora bien, hay que reflexionar aquí sobre algo. El deber ser actual no se queda en la esfera ideal. Parte de ella, pero se introduce en la real; y en la medida en que determina algo en ésta, tal determinación es una creación real, un engendrar.

No se puede tomar este fenómeno de un modo demasiado reducido. No está presente meramente en la determinación de la voluntad mediante valores, menos aún meramente en el efecto de la voluntad: el obrar. Ya se halla en todo aprobar y en todo rechazar, en toda toma de posición respecto a algo o en todo contacto con algo. Cada uno de estos actos ya es

una conducta real. La realidad ética se compone de estos factores reales internos —en la situación, en la relación personal, en las tendencias de la vida pública. Por todas partes se abre paso la trascendencia de las esferas una frente a otra. Las configuraciones ideales se muestran como poderes reales. Ganan actualidad.

Ahora bien, si este deber ser actual se hace notar de modo tan evidente en lo real, aunque proceda de una región completamente distinta; si interviene, por tanto, en el acontecer ciego del curso del mundo, tiene que haber un punto de relación para el deber en lo existente, en cierto modo el punto de aplicación de su fuerza, el punto de Arquímedes por el que puede mover lo real desde un poder ideal y convertirse él mismo en poder real. Para esto no basta, como creen muchas teorías, que se vuelvan a pensar deber y ser desde la más alta comprensión del ser; que haya, por tanto, un «ser del deber». En semejante ser «supremo» ya está presupuesta la unidad metafísica del ser en sí real e ideal, la cual no conocemos; por tanto, se anticipa aquello por lo que hay que preguntar. Aquí hay que mantenerse muy estrictamente en el fenómeno, seguir su estructura, aceptar sus aporías.

En el torrente de lo efectivamente existente, por tanto, en lo real fluyente, tiene que haber un punto de anclaje al que esté referido el deber ser. Tiene que ser algo que esté dentro del curso real del mundo, que esté incluido en ese curso real como miembro, que sea dependiente de sus condiciones generales; tiene que encontrarse bajo las leyes del mundo real, participar de su modo de ser, incluyendo el nacer y el perecer; tiene que ser algo pasajero al igual que sus restantes configuraciones. Y no obstante, tiene que poder ser, a la vez, portador de lo imperecedero, de lo ideal; por esta relación única tiene que ser más que esas configuraciones; se tiene que diferenciar en sus rasgos esenciales de todo lo real restante; tiene que aparecer en oposición a todo ello. Dicho brevemente, tiene que ser un ser en sí real que pueda constituir el punto de partida de un tender real en el torrente del ser; una configuración capaz de tender en medio del acontecer ciego, él mismo engendrado y llevado por ese acontecer y, no obstante, dueño de su propio movimiento dentro de él.

No se puede buscar en ese ser el origen del deber en el ser real, pues el deber se halla «más allá» del ser, sino sólo el punto de su emerger en lo real, el punto de su transformación metafísica —desde un poder meramente ideal a uno real.

b) El papel del sujeto en la metafísica del deber

Un punto de anclaje tal del deber ser actual en lo real es el sujeto.

El sujeto —no como sujeto metafísico en general, sino precisamente como sujeto empírico, real, tal como lo conocemos en el hombre— se corresponde en toda línea con las condiciones citadas. Y sólo el sujeto, por cierto. En este particular, es único. Él mismo no es algo que deba ser, es algo realmente existente entre otros existentes. Se halla plena y completamente bajo las leyes de la realidad, participa de su nacer y de su perecer y, desde luego, al mismo tiempo, se diferencia de todos los demás existentes —por su mundo interior, la consciencia, que tiene su propia legalidad. Tiene el nexo metafísico con el mundo de los valores, se halla en contacto con su ser en sí ideal. Y tiene la peculiar movilidad espontánea, la capacidad de tender. El sujeto es la única configuración real en la que puede trasformarse el deber ser actual en tendencia real.

Ahora bien, la metafísica del deber consiste precisamente en esto de que el deber, para producir efectos en el ser real (su actualidad), está remitido de modo necesario a un sujeto real. En esto se diferencia fundamentalmente del ser de los principios ontológicos, que no están remitidos en su actualidad a una instancia mediadora; que más bien son determinantes inmediatamente y sin obstáculos. El ser, ontológica y universalmente entendido, está más allá del sujeto y del objeto, los abarca a los dos, son equiparados en él; pero el deber está más allá también del ser, comprende lo existente y lo no existente, y es actual cuando su contenido es no existente. Sólo podrá el deber asirse en el ser y convertir el deber ser actual en algo existente, «asiéndose» en cierto modo a algo ya existente y determinándolo hacia donde indica la dirección del deber. El deber se ase al sujeto. Pues únicamente el sujeto se deja conmover por el poder ideal de los valores. Lo demás existente es torpe y sordo para la llamada de los ideales. No la «entiende», es «carente de razón».

Frente al mundo de lo existente —en que está incluido—, el sujeto que percibe el valor sólo tiene la significación de la consciencia, del cognoscente. Es un «espejo del ser», ese punto en lo existente en el que lo existente se refleja a sí mismo. En el sujeto surge la contrafigura del mundo que existe en sí, el reino de la representación. El aspecto interno de este reino es la consciencia teorética. El ser como tal no precisa de esta contrafigura. También puede existir sin consciencia, no necesita ser consciente a ningún sujeto. Su llegar a ser objeto para (obyección en) un

sujeto —hasta donde se dé— nada cambia en él. Sólo añade a su composición global el ser del conocimiento. Así, pues, el ser es indiferente frente al sujeto cognoscente, pero el sujeto cognoscente no es indiferente frente al ser. Si el ser no fuera nada más que ser objeto para un sujeto, entonces verdaderamente sería al revés. Pero esto no se encuentra en el fenómeno del conocimiento, esto es construcción idealista. El ser está más allá de la relación sujeto-objeto.

Pero frente al deber tiene el sujeto una significación mayor. Su inclusión en esta relación, su función en ella, aquí es radicalmente diferente. El deber ser ideal, en verdad, es tan indiferente frente al sujeto como el ser; existe asimismo independientemente de él. Pero el deber ser actual no es indiferente, es dependiente del sujeto en sus efectos en el ser.

Todos los principios tienen en común como rasgo esencial que ellos valen «para» algo, para un tipo determinado de existentes. También los valores valen «para» algo. Este «para» expresa su relatividad a un tipo determinado de portador (véase el cap. 15 e). Pero además ellos aún valen —lo que nunca hacen los principios del ser— «para» alguien y este segundo «para» es su referencia al sujeto que siente el valor. No es inherente a su valer ideal, pero sí al actual. Es la expresión de que el deber que parte de los valores no se dirige inmediatamente a su portador, sino a una instancia mediadora en lo real, precisamente al sujeto, a cuyo criterio se deja intervenir o no para la realización del valor. Es claramente reconocible la esfera del acto del sujeto, cuya posición mediadora entre la esfera real y la ideal se repite en esta relación.

El deber no puede determinar, como las categorías, inmediatamente lo real, a cuya determinación apunta. Más bien lo real —presupuesto que no sea ya tal y como debe ser— permanece absolutamente intacto por el deber. Lo que debe ser en lo real, pese a la actualidad del deber, permanece no siendo en absoluto. El deber ser actual no podría determinar nada si en lo real no hubiera una configuración con capacidad tendencial, a cuyo tender pudiera guiar hacia sus objetivos (las materias de valor) y al que, por tanto, le pudiera comunicar su tendencia en sí meramente ideal. El deber por sí no tiene ninguna energía de ser; necesita algo distinto que le ofrezca su energía de ser, que se deje dirigir por él con toda esta energía suya. Necesita esta energía ajena de un existente, porque choca con la resistencia de lo real, con su determinación ontológica.

Por tanto, claro está, el deber —y finalmente, el valor— también determina lo real, pero no sin restricción y directamente, sino a través del rodeo del *medium* que percibe el valor y con capacidad tendencial. La determinación real que parte del valor ético es determinación indirecta y discontinua y, por esta razón, también condicionada por el punto de conexión.

c) Deber ser y deber hacer. Debilidad metafísica del principio y fortaleza del sujeto

Frente al deber, la consciencia no es cognoscente, sino activamente tendente, volente y obrante. El conocimiento, claro está, forma parte de ella, pero como momento subordinado. Sólo un sujeto activo, esto es, capaz de acción autónoma, puede ser determinado inmediatamente por el deber —para una posterior determinación real de un objeto. La determinación real tiene la forma de la acción, del hacer, del obrar, y en la medida que sea meramente interna, la forma de la orientación, de la disposición de ánimo, de la tendencia. Aquí se transforma el deber ser del objeto en el deber hacer del sujeto. Esta transformación es la activación de la determinación de lo real que parte del valor. La relación entre el deber ser y el deber hacer es el reverso del estar vinculada esta determinación al sujeto por leyes de esencia. Esta conmutación hace que los valores sólo determinen indirectamente y de modo condicionado en el mundo real lo que intienden auténticamente en el deber ser actual. La actividad del sujeto está intercalada. Ellos valen como determinación inmediata sólo para esa actividad. Pero no determinan de ningún modo esta actividad irrestringidamente.

El deber ser actual determina en cierto modo sólo «a través de una segunda mano». La definición esencial del sujeto moral tiene en esto uno de sus rasgos básicos: el sujeto moral es el administrador del deber en el mundo del ser real. No es incondicionadamente un fiel administrador de este bien metafísico; también puede malversarlo. Queda a su criterio, depende de su condición, que «perciba» el deber ser actual como un deber hacer vigente para él e incluso que entonces intervenga en pro de lo «percibido» con su capacidad de acción. Toda la peculiar legalidad del sujeto está intercalada en el nexo metafísico entre el principio y lo real para lo que el principio vale. Ésta es la debilidad de este nexo, el estar subordinado el deber al principio del ser: su fuerza determinante depende de una

instancia intermedia que incluso no domina; instancia intermedia que, además de al deber, aún está sujeta a otra determinación completamente diferente y que, incluso cuando es «perceptible» para ella el requerimiento del deber, aún tiene libertad de seguirlo o no seguirlo.

Pero la debilidad del principio es, a la vez, la fortaleza del sujeto, su dimensión cualitativa, su posición de poder en el mundo. El sujeto práctico está puesto en el mundo de modo distinto que el sujeto teorético. No es únicamente espejeamiento, ser para sí del ser; no sigue a las formaciones del mundo representándolas. Por su parte, forma, transforma y construye; es creador del mundo a pequeña escala. Ciertamente que lo que forma y configura no procede de él mismo, no es algo que haya producido, sino algo que ha escuchado de otro mundo para el que tiene el órgano perceptor. Pero lo percibido no es para él una coacción. Sólo es un bien que se le encomienda, cuya importancia metafísica siente el sujeto como un requerimiento planteado. Sin embargo, el requerimiento no es coerción. El sujeto moral tiene su rasgo básico esencial en que, frente a los valores sentidos y a su requerimiento de deber, tiene la misma movilidad, el mismo espacio de juego en su tender, que frente a lo real. Este espacio de juego está limitado, únicamente debido a que, con el sentimiento del valor, reconoce a los valores sentidos —como hallándose sobre él y sobre su hacer— y sabe, a su vez, que la ofensa a ellos (precisamente por mor del espacio de juego) cae sobre su cabeza. Pero esta limitación no es una limitación real.

El punto central en el problema ético es la posición del sujeto con respecto al deber. No hace al caso que esa posición sólo se refiera en primer término al problema más reducido del deber hacer, pero aplace el más amplio de la apreciación. Toda conducta, también el apreciar la riqueza de valor, es un obrar interior. Pero en el deber se concentra de modo especial la cuestión ética básica. Lo real puede ser valioso, también sin la mediación del sujeto; lo valioso puede originarse en ello accidentalmente, por ciega necesidad ontológica. Y tal modo de originarse excluye un estar vinculado esencialmente a los valores como principios. En cambio, el deber es el estar vinculado esencialmente a ellos, el tender hacia ellos. Así, pues, el ser real puede contener algo valioso, pero no puede contener ningún deber. Tampoco puede acoger al tender como tal si no se muestra alguna de sus configuraciones peculiares como capaz de tender, esto es, con capacidad de acogida para el deber. El sujeto es lo capaz de tender —y hasta

donde podemos saber, lo único capaz de tender— en el mundo real. Únicamente él puede «poner» el deber dentro del ser.

El sujeto, en tanto que sujeto práctico, es el punto sin reposo en el ser, en el cual el ser se sale de su equilibrio ontológico, pone algo más allá de sí, excede de sí. Pero este exceder no procede de él; el desequilibrio procede del peso excesivo del principio ideal, el cual interviene en la indiferencia de lo real en la medida que gana poder sobre una de sus configuraciones. El sujeto, en tanto que sujeto práctico, es el punto de intersección de dos clases de determinaciones o poderes heterogéneos; el escenario, en cierto modo, de su chocar uno contra el otro en el único mundo real. De ahí, la carencia de reposo en su ser, el constante estar puesto ante decisiones.

Así sucede que el deber, aunque no está arraigado en el sujeto y más bien aparece frente a él como requerimiento planteado, como tendencia actual en el ser real, no obstante, sólo puede asentarse en el sujeto y sólo puede determinar a lo real desde el sujeto.

d) Valor y fin, deber y querer

Los valores, en tanto que esencialidades ideales, son en sí y no precisan de la «posición» por un sujeto. Pero en lo real no es suficiente este ser en sí. Aquí se precisa de una «posición» para la actualización del deber ser que parte de ellos. Tiene que «ponerlos» un sujeto real —en oposición a lo que ya «es». Así, pues, la posición tiene que pasar por encima de lo existente, tiene que ser un pre-poner al curso de la realización. La forma de tal posición es el fin. No es la forma subjetiva del acto como tal, sino la forma objetiva del contenido. Pero no obstante esta forma objetiva tiene en sí el momento de la tendencia hacia el contenido; y en este sentido, permanece referida al acto, unida al sujeto.

En la esfera del acto del sujeto real, el fin es lo que idealmente es en sí el valor que está tras él. No todo valor se convierte con su materia en contenido de una posición de fin. Pues no todo valor es punto final de un deber actual y menos aún de un deber obrar dirigido al sujeto. Sólo esto último entra aquí en consideración. Pero dentro de esta limitación, se comporta el fin con respecto al querer como el valor con respecto al deber. El fin es la posición del valor por el sujeto práctico. Sólo un sujeto práctico puede poner fines, esto es, convertir en fines de su querer los valores contemplados o sentidos. La consciencia, la mirada anticipatoria,

el propósito, la actividad, constituyen en conjunto la condición de este acto. En el primero de estos momentos está incluida la consciencia del valor. Pues el sujeto sólo puede convertir en fin algo sentido como valioso. Puede caer en error en su sentir el valor; entonces le faltará al fin puesto el valor real. En su posición de un fin, también puede rebajar, desacreditar y postergar al valor sentido correctamente como el más alto frente al más bajo. Pero no puede poner y perseguir como fin lo que no siente como valioso.

Forma parte, además, de la esencia de la actualización del deber en la posición de un fin el que el sujeto sólo se pueda poner a sí mismo su fin. Sólo él mismo es el ser capaz de tender para el que está llena de sentido la posición. La posición es reflexiva: posición del sujeto para el sujeto. A decir verdad, también puede el sujeto poner fines a otros sujetos, pero sólo puede dirigir realmente hacia esos fines al sujeto ajeno con su querer dentro de los límites de su fuerza activa, esto es, sólo puede inducirlo a ponérselos por su parte reflexivamente como fines. La posición del fin es doble en este caso; y en ambos sujetos, por cierto, reflexiva.

e) La apariencia de subjetividad en el deber y la determinación axiológica

En vista de este estado de cosas, siempre queda espacio para la cuestión de si no es inherente al valor y al deber un momento de subjetividad. El sujeto ha de servirlos de mediador en lo real, y de un doble modo, por cierto; primero, al ponerlos como fin, y después, en la acción, en la ejecución, que, a su vez, presta el sujeto. El intercalamiento metafísico del sujeto en el nexo de la determinación se muestra de este modo como algo muy concreto, conocido por todos, pero como algo a lo que, en la concepción ordinaria, es inherente algo subjetivo.

La confusión básica estriba en este caso en que, tras los fines del sujeto, no se ven los valores; tras el querer no se ve el deber. Sólo se ve lo que se manifiesta: las tendencias reales que parten del sujeto. Y se las atribuye o al sujeto mismo como autor primero o a la confluencia en él de la cadena causal real. En ambos casos, se pasa por alto lo principal, que ningún sujeto puede perseguir algo que no sea de algún modo valioso en sí y llegue a ser sentido por él como valioso. Y el deber ser actual es inherente a este ser valioso como tal en tanto que lo real no lo satisface. Este «ser», sin embargo, es el ser en sí ideal de los valores.

Y en lo que atañe al doble intercalamiento del sujeto en el nexo no significa en absoluto entregar todo el nexo a lo subjetivo, acaso al reino de la mera representación. Más bien el sujeto está intercalado como configuración real; y los actos que producen el nexo, el sentimiento del valor, la posición de un fin, la volición, la acción, son actos puramente reales. Su subjetividad no es un ser en sí defectuoso, sino precisamente la forma específica de su ser en sí real. En general, «subjetivo» no es en absoluto el sujeto y sus actos, sino sólo el contenido de consciencia en tanto que no le corresponde un ser en sí. Pero el sujeto mismo y sus actos no son ni mucho menos contenidos de consciencia —y menos aún algo a lo que no corresponda un ser en sí. Más bien, sólo son ser en sí; y ser en sí real, por cierto. El ser representado, en cambio, puede seguir o no al sujeto y a sus actos; a ellos no les añade nada en absoluto. Y de hecho, por lo general, falta en la consciencia moral ingenua. El sujeto volente y obrante solo posee de modo inmediato una consciencia del fin —y seguidamente del medio—, pero no una consciencia de la posición del fin como tal.

Los actos del sujeto real que aquí entran en consideración están tan poco en condiciones de reducir el valor y el deber a algo subjetivo que más bien su propia realidad —si cupiera alguna duda de ella— se alza por encima de toda duda y de toda posible sospecha gracias a su peculiar inserción en el nexo de la determinación axiológica de lo real. Pues este nexo es ontológico y lo que está incluido en él tiene pleno peso ontológico. Los valores, como principios, son completamente paralelos a las categorías del ser; su determinación de lo real es —en la medida que tenga lugar— determinación ontológica. Sólo que es una determinación condicionada e indirecta. Esto perjudica a la fuerza de esta determinación para imponerse, pero no desacredita su modo de ser. Más bien, eleva al mismo modo de ser a todo lo que se cuenta entre las condiciones de esta determinación. Pero entre las condiciones se cuentan los actos mediadores del sujeto moral.

El valor y el deber no son en sí ni subjetivos ni objetivos. Como las categorías del ser, se hallan más allá del sujeto y el objeto. A decir verdad, lo que los diferencia de las categorías es el que se hallan más allá aún del ser y el no ser. Pero esto no les aproxima a lo subjetivo, no les sitúa en la misma línea que las categorías del conocimiento, que determinan, de hecho, únicamente una configuración de la consciencia. El deber no se encuentra en paralelo con el conocer —como, en cierto sentido, el querer—, sino con

el ser. Es deber ser. El conocimiento, aunque sea un acto transcendente, desemboca en el sujeto. Es de procedencia óntica, subjetivamente condicionado y de validez objetiva. El deber, sin embargo, es de procedencia ideal, subjetivamente condicionado en la ejecución y de validez ónticamente real (supraobjetiva). La configuración de conocimiento sigue siendo configuración de consciencia; no trasciende los límites de la consciencia después de haberse originado en el acto trascendente. Sin embargo, el deber regresa al ser. Para él, el sujeto sólo es punto de tránsito. Trasciende los límites de la consciencia de dos maneras: entrando, en el conocimiento del valor; saliendo, en la acción. Ambos actos y todos los demás que radican entre ellos pertenecen al nexo metafísico de la determinación de lo real por los valores y comparten su ser en sí.

f) Sujeto y persona

Hasta ahora se ha considerado exclusivamente el estar condicionada la actualidad en el deber ser por el sujeto. Pero este estar condicionada tiene su reverso. La determinación del ser que parte de los valores no pasa al sujeto sin modificarlo. Le da una dignidad de tipo peculiar, dignidad que es más un *novum* categorial que un acento de valor: la personeidad. El sujeto moral, que entre todos los seres reales es el único que está en contacto con el mundo ideal de los valores y que tiene la tendencia metafísica a darlos la realidad que les falta, este sujeto moral es «persona». La esencia de la personeidad no se agota en los actos que pone el sujeto al servicio de los valores. Ni la contemplación del valor, ni la actividad, la posición de fines, la volición, convierten al sujeto en persona. Más bien son dos momentos especiales —los auténticamente éticos— los decisivos. Pero ambos conciernen a la relación del sujeto con los valores.

El primer momento de la persona estriba en que los valores no fuerzan al sujeto, sino que, aun cuando sean contemplados, meramente le plantean un requerimiento, pero de hecho le dejan un espacio de juego. Ahora bien, esto de que esté en su poder hacer suyo el valor, poner o no los propios actos a su servicio, concede al sujeto, al menos por principio, una especie de equiparación con los grandes poderes metafísicos del ser —tanto los ideales como los reales—; por eso, el sujeto es un factor independiente, una peculiar instancia de existencia junto a esos grandes poderes. Esto es lo que se ha llamado la libertad moral. El ser personal es un ser «libre». Contiene un principio propio, una autonomía de sí

mismo —junto a la autonomía de la naturaleza en él y la autonomía de los valores en él. A decir verdad, de este punto pende una larga cadena de aporías metafísicas. Provisionalmente, ha de ser descrito sólo como el fenómeno del sujeto moral contenido en él. La justificación ha de quedar reservada para otra investigación.

El otro momento de la persona estriba en los acentos de valor que recibe el sujeto en esos actos. Éstos no son idénticos con los que descansan sobre el objeto de los actos. Los valores morales no son inherentes a los fines puestos como tales, sino a los actos dirigidos a ellos y, finalmente, al sujeto de los actos. Los valores morales tienen un deber ser en sí —tanto ideal como actual—, pero nunca tienen directamente un deber obrar. Pueden y deben determinar la selección de los fines, pero no proporcionan la materia de los fines. El valor moral de quien está lleno de amor se encuentra exclusivamente en su conducta amorosa; pero esta conducta no es fin de su querer, no es punto de mira en contenido de su orientación interior, sino la índole moral suya. En cambio, los fines del querer se hallan en la persona del amado o, respectivamente, en lo que, para el amado, hay de valor en los bienes. El valor moral del amor, sin embargo, es un valor básicamente distinto al de estos bienes para los otros o al de los otros mismos. Es inherente a la persona del que ama. Quien hace a otro algo bueno quiere lo bueno para ese otro; no quiere para sí el «ser bueno», más bien «es» bueno en tanto que quiere eso.

Acción, volición, disposición de ánimo —hasta la toma de posición más íntima, puramente sentimental—, son los portadores de los valores propiamente morales y, en consecuencia, el sujeto es, a la vez, su portador; el único, por cierto, que entra en consideración para ellos. Estos valores son «relativos» a la persona como su portadora. Pues justo como portador de los valores morales es el sujeto «persona». De este modo, estos valores son diferentes de los que constituyen la materia de la volición y el contenido de los fines; éstos se hallan, desde luego, en la más estrecha relación con aquéllos; pues es moralmente valiosa la conducta que es una intervención de la persona a favor de determinados fines, seleccionados y orientados por el sentimiento del valor moral. La intervención de la persona es el correlato de esa reflexividad de la posición de fines que el sujeto, en tanto que fuerza que mueve, inserta en su propio tender. El sujeto se pone a sí mismo sus fines. Son siempre dos actos dispuestos uno tras otro, igualmente trascendentes: el acto que pone y el que ejecuta.

Y ambos tienen, independientemente uno del otro, el margen de la libertad. Por ambos actos se atribuye a la persona la responsabilidad, por ambos se la imputa, por ambos es culpable en caso de falta. Y justo por esta razón se encuentra en estos actos suyos como portadora del bien y del mal; lo que significa, a la vez, encontrarse como portadora de toda la escala diferenciada de valores y disvalores morales. Sólo al sujeto personal como ser responsable y capaz de imputación son inherentes estos valores y disvalores.

g) El estar condicionada la personeidad por el valor y el deber

Los dos momentos básicos de la personeidad —el de la libertad y el de ser portadora de valor moral— están así firmemente arraigados el uno en el otro. Configuran en común un carácter unitario y metafísico básico del ser personal. Y como en ambos está presupuesto el deber ser ideal de los valores, la metafísica del deber se muestra aquí a la vez como metafísica de la persona.

La relación básica que reina aquí no es —como podría parecer hasta ahora— una dependencia unilateral. No es únicamente dependiente del sujeto moral, mediante su papel de mediador, la determinación de lo real que parte de los valores, sino, al contrario, también el sujeto moral, por su parte, está condicionado igualmente, y con mayor motivo, por el ser en sí de los valores y por el deber ser actual, cuya mediación le corresponde. Sólo mediante la intervención de los valores como poderes determinantes en su esfera de actos se convierte el sujeto en lo que es como sujeto moral, en persona: un ser personal sólo es metafísicamente posible en la línea fronteriza de la determinación real e ideal, a saber, como escenario de su choque, de su oposición y de su unión, como el punto que enlaza dos mundos, el ontológico y el axiológico. La posición intermedia, el no quedar agotado por ninguno de los dos, así como la participación en ambos, es la condición de la personeidad.

Es una antigua idea la de que el ser moral tiene una doble naturaleza, la de que es un ser de dos caras. En este sentido, la ética kantiana distingue el «ser natural» y el «ser racional» en el hombre. Si se entiende por razón el «percibir» interior de los valores, la diferenciación acierta exactamente en lo esencial. Sólo queda por añadir una cosa: lo que en último término importa no es tanto la distinción como la relación positiva, la superposición de ambas determinaciones en un ser; dicho brevemente,

la forma de su unidad. Captarla en su estructura supera los límites de la comprensión —pues también es inherente a la libertad moral de la persona en toda posible concepción algo enteramente irracional. Sin embargo, el ser personal precisamente es esta unidad. El ser de la persona es lo que no queda agotado por ninguna de ambas partes, el *novum* categorial, lo irracional.

Si el papel del sujeto se agotara en una mediación automática de la determinación axiológica, sería un ser meramente ontológico —un ser, desde luego, categorialmente superior a los restantes, pero, por principio, equiparado con ellos, y no lo que llamamos persona. Sus actos axiológicamente determinados se hallarían bajo los valores como las cosas naturales bajo las leyes de la naturaleza, y los valores y disvalores morales no podrían aparecer en ellos. Sólo la circunstancia de que la mediación no sea automática, de que el sujeto pueda mediar tanto como no mediar y cargue consiguientemente con la responsabilidad de lo que su conducta establezca en la realidad ética, constituye la personeidad del sujeto. Pues así es siempre con su conducta práctica —tanto la exterior como la interior— portador de los valores y disvalores morales. Es, a la vez, un ser ontológico y axiológico, un ser en sí real y, a la vez, en sí valioso o contrario al valor —en el sentido de los valores más altos y propiamente morales.

Pero esto significa que la personeidad en general como estructura esencial no es sólo estructura de ser (como la del sujeto), sino también estructura de valor, esto es, es en sí misma una materia de valor *sui generis*. Ella es el valor básico sustancial en el que aparecen los valores morales como *quale* atributivo de valor. La potencia de ser portador del valor para los valores morales es la esencia moral en el hombre —más acá aún de todo particular bien y mal. Este valor básico es la condición axiológica de todo valor más alto, de los valores morales o valores-persona. Es la misma relación de condición que hay entre el valor universal de lo vivo (lo orgánico) y los valores y disvalores vitales especiales, que solo pueden aflorar como atributos de algo vivo. Frente a los atributos de valor, el valor básico sustancial es, ciertamente, el más bajo, pero, precisamente, por esta razón, es el valor condicionante.

Este es el fundamento de por qué no se puede determinar en absoluto de modo ontológico la esencia moral del hombre, la personeidad. No es una esencia puramente ontológica, sino, a la vez, axiológica. Es una esencia-valor. Por tanto, los valores no están determinados por el sujeto moral

al que son «relativos», sino que el sujeto está determinado —solamente es definible en su esencia básica— por su relación con los valores —por el modo como es portador único de los valores morales.

Capítulo 20. El deber y el nexo final

a) El análisis categorial de valor y deber

Los valores son principios. Aunque de modo restringido, se encuentran en el mismo plano que las categorías del ser. La propia esencia-valor, que los diferencia de éstas, no impide el paralelismo con ellas.

Por tanto, los valores han de tener también un determinado andamiaje categorial, el cual se puede analizar. Y como son principios más altos que, con su estructura, se elevan sobre las estructuras de los más bajos, estos últimos tienen que estar contenidos en ellos, tienen que repetirse en ellos con una determinada modificación.

En el análisis de valor y deber, nos encontramos ya con toda una serie de estos elementos estructurales. Así la oposición o la polaridad entre valor y disvalor, la dimensión de valor que se extiende entre ellos, la discreción de la respectiva extensión de la tensión de lo real frente el valor así como el ininterrumpido *continuum* de la desplazabilidad de lo real en la dimensión de valor. La serie de los estadios de este desplazamiento, a su vez, no es homogénea, como, por ejemplo, la serie matemática, sino cualitativamente diferenciada; no es estática, como las dimensiones espaciales, sino dinámica, como el flujo temporal, en el cual se mueve de hecho cuando se la recorre realmente; no transcurre indiferentemente como la serie causal, sino elevándose claramente, guiada por la irreversible orientación del deber ser al valor, realización progresiva, ascenso dirigido por fines; pero tampoco es una ciega y casual adecuación a un fin —esto es, ontológicamente necesaria—, como en lo orgánico, sino finalista, previsora y predeterminada tendencia hacia un objetivo, en la que lo creador es la fuerza del fin y, en último término, la del valor mismo.

Estos momentos categoriales se refieren menos a la esencia del valor mismo que a la del deber ser inherente a él y a la de la determinación de lo real que parte de él. Esto no es casual. El deber es una estructura relativamente captable y determinable; el valor en sí mismo no lo es. Las materias concretas de valor se dejan describir, la consciencia del valor

(sobre todo la específicamente diferenciada) se deja determinar en su carácter de acto, pero la esencia-valor como tal que está detrás queda suspendida en una cierta incaptabilidad. Tiene un matiz irracional. En la esencia-valor, este matiz es mayor que en las categorías porque los principios del ser se pueden captar relativamente bien por su relación de estratificación, pero con el valor mismo comienza algo nuevo.

Entre las categorías y los valores, por mucho que metafísicamente se hallen en un mismo plano, se abre el vacío. La serie queda rota —para nuestro entender. Y si también está rota en sí misma, claro es que no podemos saberlo; pues la consciencia humana de principios no capta todos los principios. En cualquier caso, para nuestro captar, está rota. Y esto dificultará el análisis categorial.

Así, pues, en el deber, hay que mantenerse en lo que es captable, aunque se compruebe que la esencia de los valores no se agota en él.

Nos acercaremos más al punto central de la cosa misma con las categorías de relación. Ya vio Platón en los valores morales (en las «ideas» de las virtudes) algo sustancial. Pero ni él ni ningún otro posterior han apurado esta idea para la ética. Pues la sustancia aquí sólo era sustancia formal. Pero los valores tienen de hecho algo que no se acaba en la forma, en la ley, en la relación, algo de sustrato, algo material. Ahora bien, esto material se vincula en ellos con una potencia de índole peculiar, que es propia de ellos. Son auténticos «primeros motores» en sentido aristotélico: energía creadora, producción, formación y realización que parte de ellos. El valor es la fuerza que se encuentra tras la dinámica del deber ser. Con el principio de valor, pierde lo existente su equilibrio, entra en movimiento, tiende —más allá de sí—. El valor es el centro de gravitación en su exceder, la «primera entelequia» de su movimiento.

Este concepto aristotélico de sustancia —que es, en el fondo, un concepto finalista— se ha mostrado como una base dudosa para el ser natural. Pero para los fenómenos éticos es perfectamente acertado. En ellos hay la anticipación del punto final; y precisamente en la esencia sustancial del principio se halla la anticipación. El valor es, a la vez, fuerza y punto de mira. En tanto que algo sustancial, no impulsa por sí y desde sí el proceso, sino que lo dirige hacia sí. Es el punto de atracción al que apunta el deber ser y hacia el que va toda tendencia real, la cual sigue al deber ser.

b) Determinación primaria y secundaria

Aquí se nos remite por todas partes a la teleología de los valores en la realidad ética. Esta teleología corresponde a lo que es el nexo causal en la naturaleza. Al igual que éste, esta teleología es un nexo, un tipo de determinación de lo real. Pero un tipo distinto, más complejo y más elevado. Es ese tipo de determinación que es característico de la realización de lo que debe ser.

En esto hay que hacer igualmente una limitación. La realización de lo que debe ser es una determinación discontinua y dividida en dos miembros. El punto de conexión es el sujeto personal. El primer miembro —podríamos denominarlo la determinación primaria— es la determinación del sujeto por el valor, el «percibir», el sentir o contemplar el valor. Esta determinación, que conduce primeramente desde el ser ideal al real (pues sentir el valor ya es un acto real), no es naturalmente la determinación final. Tiene un tipo aún más general, pero metafísicamente no analizable más de cerca; tipo que en su estructura se aproxima, por una parte, a la relación del conocimiento —pues la contemplación del valor e incluso el sentir primario del valor es un modo de «captación»— pero, por otra parte, es una relación de dominio y condicionamiento, tal y como existe en general entre todos los principios y su campo de validez.

Lo que queda para la determinación final es sólo el segundo miembro, la determinación secundaria, que parte del sujeto que contempla el valor, que quiere y obra. Esta segunda determinación se halla totalmente en el seno de lo real; en ella ya está presupuesta la transformación de lo ideal en lo real (en la consciencia real del valor). Esta determinación parte del sujeto real y cuando se convierte en acción externa, se aplica a algo real distinto; cuando sólo es orientación interior, se aplica a la conformación del sujeto personal mismo. Lo interno y lo externo del sujeto no constituye ninguna diferencia con respecto a la realidad de la determinación. Claro está que el problema psicológico depende de esta dualidad. Pero ambos miembros se encuentran en el seno de la misma realidad, los procesos de lo físico y de lo psíquico transcurren en un único tiempo, sólo los diferencia la espacialidad.

La determinación secundaria es la final. Es un campo amplio el que, por consiguiente, domina el nexo final. Todos los actos activos que van de persona a persona lo llevan en sí como forma categorial. Así todo tender, todo querer y todo obrar, todo desear, todo anhelar, toda esperanza, todas

las tendencias que se encuentran inexpresada e inconfesadamente en la mera disposición de ánimo. Pues no forma parte de esto solamente la posición y la persecución conscientes de los fines, sino que toda la actividad del sujeto ya tiene en sí, en el fondo, la estructura de este nexo. Toda la especie de la intención práctica es final.

c) El nexo final como vinculación triplemente estratificada

Como en el nexo causal, también aquí hay dependencia directa y continua entre miembro y miembro, ordenamiento en serie. Pero la estructura de la dependencia en este ordenamiento es completamente distinta de la del acontecer natural. En la serie causal, lo posterior está determinado sin excepción por lo anterior; en esta serie, la dependencia sigue la dirección del flujo temporal, va «hacia delante» en la sucesión temporal. En la serie final, lo anterior está determinado sin excepción por lo posterior, la dependencia discurre en contra del flujo temporal; en relación con él, va «hacia atrás». Aquí todo se ajusta al miembro final, al fin. En este sentido, el nexo final es lo inverso del nexo causal. La relación de causa y efecto se cambia por la de fin y medio.

La dinámica de la serie causal es la del empujar ciego hacia delante, con lo que la dirección del proceso siempre es únicamente el resultado de componentes indiferentes; la dinámica de la serie final es la atracción que parte del miembro final, el estar referido el proceso al punto final. La condición de este todo es la existencia por adelantado del fin.

No obstante, esta descripción del nexo final es incompleta. Si la existencia por adelantado del fin es la condición del conjunto, hay que tener en cuenta el modo de ser de esta condición. ¿Cómo existe un fin antes de su realización? Sólo puede existir como fin puesto, esto es, propuesto, y sólo una consciencia es capaz de proponerlo. Así, pues, la posición de un fin es la primera vinculación con lo futuro aún no existente, vinculación que se adelanta al proceso, que en cierto modo salta sobre él.

Hay, además, una segunda. El propio proceso del acontecer real, aunque determinado de modo finalista, esto es, aunque esté vinculado al miembro final, transcurre en el tiempo y su dirección parte de lo anterior a lo posterior. En él, los «medios» son causas reales que efectúan paso a paso lo propuesto. Por tanto, el proceso del acontecer real en la realización de un fin es, sin perjuicio de la determinación final, un proceso causal. Sólo se diferencia del otro proceso causal por la determinación

(o elección) que lo precede de los medios desde el punto de vista del fin. Pero el modo como los medios en tanto que serie —en la medida que el miembro siguiente siempre es fin del anterior hasta el fin último— «producen» el fin es causal. Así, pues, el nexo final presupone el nexo causal; el nexo final es nexo causal en este estadio de cumplimiento suyo, en el de la realización. La forma más baja de determinación está incluida en la más alta y más compleja, es parte componente suya —en correspondencia con la ley universal de la estratificación de las categorías, según la cual la categoría más baja es presuposición y momento categorial de la más alta. La más alta no puede existir sin la más baja, pero ésta sí sin aquélla.

Si en el conjunto del nexo final se incluye la posición de un fin y la realización, entonces ya no se puede representar este conjunto sencillamente como el inverso del nexo causal, sino como una forma de determinación de tipo mucho más alto. Como la determinación hacia atrás desde el fin al medio constituye la esencia auténtica de lo final como tal, esto, junto con el proceso causal de realización, se podría caracterizar como un movimiento circular: primero la determinación hacia atrás desde el fin al medio y después la determinación hacia adelante desde el medio al fin. Pero tampoco basta con esto, pues aún no está contenido en ello la primera condición del proceso, la proposición del fin mismo. Si ahora también se incluye esto, se tiene en el nexo final una vinculación triplemente estratificada entre el punto de partida y el punto final del proceso:

1. La proposición del fin por el sujeto, el saltar sobre el curso temporal, el adelantarse y ponerse por encima del orden temporal, sólo dado a la consciencia.
2. La determinación hacia atrás, auténticamente final, del medio por el fin, comenzando desde el último medio, el que se encuentra más próximo al fin último, hasta el primer medio, el presente, al cual pone el sujeto, con lo que el miembro precedente (por tanto, el siguiente en el retroceso) siempre tiene como fin el siguiente (el precedente en el retroceso) y es determinado —o seleccionado— por él.
3. La realización del fin, su llegar a ser realmente efectuado por la serie de los medios, en donde la relación directa de medio y fin en la determinación precedente hacia atrás se transforma en una relación asimismo directa de causa y efecto continua hacia delante.

d) Determinación hacia delante y hacia atrás en el nexo final

Ahora bien, el último nivel o estrato en esta relación triplemente estratificada tiene el carácter de un proceso real en el curso del tiempo. Por esta razón tiene plena estructura causal, es la intervención de la acción que parte del sujeto en el acontecer real del mundo; por tanto, no puede tener en absoluto ninguna otra forma categorial más que esta misma, la forma causal. El último miembro del segundo estrato es el primero del tercero, el primer medio cuyo uso se encuentra en el poder del sujeto y del que parte toda ulterior producción del fin último propuesto. La dependencia de la serie final de la serie causal, que radica en este tercer estrato, es de la mayor importancia para la comprensión del conjunto: sólo así es posible la existencia conjunta de ambos tipos de determinación en el único mundo real. La determinación final se añade sin contradicción a la causal, precisamente porque el proceso de su propia realización es causal en ella. Expresado al revés: el influjo real de un ser que actúa según fines en el mundo en el que se encuentra sólo es posible en un mundo causalmente determinado. Claro está que esto golpea en el rostro de la opinión dominante, que espera del indeterminismo el mayor espacio de juego para la acción. Es al contrario: en un mundo carente de determinación y de leyes, en el que todo fuera accidental, no podría existir un ser que actuara según fines; pero esto significa que, en ese mundo, sería imposible la realización del fin, la acción, porque no se podría ver nunca, mirando anticipadamente, qué causas como medios traen consigo el efecto querido (lo perseguido).

El primer y el tercer estratos del nexo final van hacia adelante, en la dirección del flujo temporal. Pero sólo el tercero se halla verdaderamente en él, transcurre en él. El primero salta por encima de él, se aparta de él, anticipa lo futuro y así lo pone de modo determinante frente a lo presente. En cambio, sólo va hacia atrás el segundo estrato. Éste tampoco se halla en el plano del acontecer real; sólo llega a ser determinante para tal acontecer real por la actividad del sujeto, a la que traza un camino. Pero incluso primeramente sólo se halla en la consciencia, como la posición de un fin. Del mismo modo que sólo una consciencia puede saltar libremente por encima del flujo temporal, así sólo una consciencia puede recorrerlo hacia atrás —desde el fin propuesto hasta el primer medio que se halla en el poder del sujeto.

Así, pues, el conjunto no es un simple movimiento circular, sino que la primera mitad del círculo —por seguir con la imagen— es recorrida dos

veces; la otra sólo una vez. Los dos primeros niveles del nexo configuran ya por sí un círculo cerrado, ambos aún más acá de lo real, puramente como cosa de consciencia en sí, como configuración objetiva de consciencia. Conducen idealmente desde el sujeto en su ahora realmente dado al fin como al ahora futuro y, desde éste, sobre la serie de los medios —pues ellos son encontrados hacia atrás como necesarios para el fin—, regresan de nuevo al sujeto en su ahora dado. Y sólo ahora interviene el estrato real del nexo, en el que esa misma serie de los medios es recorrida en sucesión inversa (hacia delante) y como serie de causas en el proceso real.

Se ve fácilmente que el segundo nivel del nexo es lo que da la auténtica acuñación a su carácter final. En él se encuentra la determinación hacia atrás de lo anterior por lo posterior, característica de la relación de fin. Es también el que capacita al nexo final para ser la forma de la realización de lo que debe ser. Pues en el deber ser está dado el punto final, pero la tendencia real hacia él sólo está exigida. Únicamente la determinación final puede cumplir satisfactoriamente al deber en el ser.

e) Desdoblamiento e identidad del fin

Los otros dos estratos del nexo final, los cuales enmarcan la determinación hacia atrás, discurren ambos desde el sujeto hasta el fin. Pero de modo muy diferente. El primero, en tanto que mera anticipación por la consciencia, sin reflexión sobre los miembros intermedios (los medios), va a parar al fin no real, meramente puesto. Pero el último, en tanto que proceso real y realizador —guiado por la reflexión sobre los medios llevada a cabo en la determinación hacia atrás— va a parar al fin cumplido y real.

Así, pues, en el nexo final aparece desdoblado el fin mismo. Una vez como fin puesto y no real, como predeterminación del proceso. Como tal, es lo auténticamente determinante, el punto de gravitación del proceso. Y la otra vez como fin realizado o cumplido, como resultado de la serie causal transcurrida (el tercer estrato) y, a la vez, de todo el entramado en tres estratos de la determinación final. Ambos tipos de fines se diferencian del mismo modo que en Aristóteles la «entelequia primera» y la entelequia en absoluto —sólo que en Aristóteles ambos tipos están mentados para todo acontecer conforme a proceso y no especialmente para el problema ético. El fin en el primer sentido es la posición determinada por el principio

(por el valor), lo valioso puesto por la consciencia; y el fin en el segundo sentido es lo real determinado por el principio —rodeando por la consciencia. El uno es el primer condicionante en el nexo final, el otro lo último condicionado. Todo el alcance del tender y del crear humanos se encuentra encerrado entre el uno y el otro.

Y, a su vez, en otro sentido son idénticos y se llaman con razón el mismo fin (como en Aristóteles la misma entelequia). Pues sólo están diferenciados en el nexo final debido a que son estadios diferentes en él, así como por su *modus* de ser. Se diferencian como ser puesto en la consciencia y ser en sí real. Pero son idénticos según la materia. Pues ésta es en sí indiferente a la diferencia de modalidad y a los estadios (estratos) del nexo.

En esta identidad de contenido arraiga la apariencia de movimiento circular en el nexo final. Pues si nos olvidamos de la diferencia de modalidad, no se puede diferenciar de hecho el fin puesto del realizado. Y más aún, en esto se basa el curso en apariencia puramente causal de la serie final en el acontecer concreto. Pues si se mira sólo al proceso real (el tercer estrato), sólo se tiene ante sí de hecho una serie causal. En esta posición no se puede ver que esta serie causal no tendría lugar en absoluto con su peculiaridad individual si antes, hacia atrás, no hubiera sido ya el efecto el *antecedens* y la causa el *consequens*. Este es el puente del asno del naturalismo ético, que cree poder explicarlo todo de modo causal. Asimismo se pasa por alto aquí que incluso el movimiento circular nunca se cierra por completo. La mayoría de las veces, en los casos concretos, el fin alcanzado se desvía de hecho considerablemente del fin puesto. De este modo, claro está, se da, entonces, una no identidad material. Pero esto no radica en la esencia del nexo final, sino en lo accidental de un sujeto que no es dueño de sí mismo.

Asimismo el sujeto está insertado dos veces en el nexo, pues los niveles primero y tercero del nexo parten ambos del sujeto. Incluso el sujeto sólo puede poner el fin reflexivamente, «ponérselo» (al sujeto). Por consiguiente, se lo pone a su propia actividad, a su querer y obrar. En la posición del fin, se introduce ya a sí mismo en la realización, como miembro de partida de la misma. De este modo, está representado, de hecho, dos veces en el nexo; y ambas veces, por cierto, con diferentes funciones: una vez, como ponente (que contempla el valor y mira anticipadamente); la otra vez, como volente y obrante.

Por diferentes que sean estas dos funciones del sujeto en el nexo final, hay también una identidad de principio por encima de ellas: la identidad del sujeto mismo como unidad de estas funciones (actos), esto es, como ser personal. Y el movimiento circular no es tampoco aquí prácticamente nunca completo, nunca se cierra exactamente en los casos concretos. El sujeto al que se dirige el requerimiento que se halla en la posición del fin no es la mayoría de las veces en sus intenciones empíricas el mismo que el que pone fines. Sólo de modo restringido, aboga con su querer por el fin puesto por él mismo. No se identifica incondicionadamente y por completo con el sujeto que pone fines. Si no existiera la posibilidad de semejante separación empírica, no estaría empedrado el camino del infierno de buenas intenciones.

Pero tampoco está fundado en la esencia del nexo final este conocido fenómeno, sino en la inconsecuencia y debilidad moral del sujeto, en su incapacidad para intervenir realmente a favor de las propias intenciones éticas. Es el desgarro de la unidad del ser personal, su escisión, su autoabandono.

f) Providencia y predestinación del hombre

El papel que juega el sujeto en el nexo final corresponde exactamente a la posición que ocupa frente al deber ser actual. Esta concordancia descansa sobre una interna necesidad. Una teleología que no fuera hacia los valores, esto es, cuyos fines no estuvieran determinados materialmente por valores, es en sí pensable, aunque no la conocemos como fenómeno; pero una realización de lo que debe ser que siguiera un camino distinto que el de la determinación final —si se prescinde de la realización «casual», no guiada por valores— no es posible. El nexo final es, para ella, la forma esencial. Así es comprensible que la posición del sujeto sea una y la misma en ambos complejos problemas.

La dinámica real de la serie final corresponde a la ideal del deber ser. Esta dinámica no es un ciego y brutal chocar, como la de la serie causal, que se desarrolla hacia delante en el tiempo, indiferente hacia sus resultados. Es, en cierto modo, «vidente». Y no sólo en cierto modo. De hecho, es «previsora»; anticipa el punto final y predestina así de un golpe toda la serie. En ella, el todo es anterior a la parte, mientras que en la serie causal, que se integra paulatinamente, el todo es lo último.

Un doble sentido radica en esta anticipación: previsión y predeterminación, providencia y predestinación. Ambas son cosa del sujeto que

pone fines. Y en ambas se encuentra la definición básica del hombre como persona moral. Pues justo estos actos anticipadores son con los que el hombre es portador de los valores y disvalores morales. Y precisamente aquí se nos abre una visión metafísica de la esencia del hombre. Providencia y predestinación son, por supuesto, los atributos de la divinidad, cuya sabiduría, poder y gobierno superior del mundo deben expresar. El pensar mítico-religioso ha atribuido siempre toda la fuerza a Dios, entendiendo incluso los valores como mandatos suyos. La ética puede dejar un espacio de juego a la metafísica de la fe en tanto que no transgreda su ámbito. Pero así como tiene que devolver al ser en sí de los valores lo que es propio de ellos, así también tendrá que devolver al hombre lo que es del hombre.

Podrá haber o no una providencia de Dios —nadie lo sabe y nadie lo demostrará jamás—, pero sabemos que hay una previsión del hombre. Y asimismo una predeterminación del hombre. Por incompleta, por limitada, por eterna obra imperfecta que pueda ser, no alcanzando ni de lejos el ideal de la providencia divina, tiene la ventaja, sin embargo, de no ser un mero ideal, sino un hecho, un fenómeno tangible en la vida humana. La posición de fines por el hombre es un hecho. La ética hace —y tiene que hacer— lo que a los ojos de la piedad es una blasfemia: dar al hombre los atributos de la divinidad. Le devuelve lo que él, desconociendo su propia esencia, ha descartado de sí y añadido a Dios. O, si se quiere expresar de otro modo, deja que la divinidad descienda de su trono sobre el mundo y habite en la voluntad del hombre. Al hombre le corresponde la herencia metafísica de Dios.

Hablando filosóficamente, la teleología es lo característico del ser humano. Si la hay además en el mundo, no lo sabemos; pues sólo es posible en un ser consciente, capaz de conocer y de tender. Y es asunto de mera conjetura especulativa si hay otros seres, además del hombre, con tales capacidades. Nosotros conocemos el poner fines, así como la previsión y la predeterminación, la capacidad de tender hacia allí y de realización activa de lo predeterminado, únicamente en el hombre. Para una filosofía sobria, que, carente de prejuicios, se guíe por los fenómenos, la categoría del fin como principio constitutivo —esto es, como posición de un fin y actividad para un fin, no como mera «adecuación a un fin», la cual también puede existir accidentalmente— sólo existe en la consciencia; quizás también en configuraciones más altas, si las hay, pero no seguro en

las más bajas. Las configuraciones más bajas pueden estar incluidas (acaso como medios) en el nexo final de las más altas. Pero ellas mismas, tomadas por sí, son carentes de fin, ajenas al fin, indiferentes al fin completamente. Precisamente por mor de esta indiferencia, esto es, porque no se halla en ellas ninguna tendencia propia a un fin, están en condiciones de aparecer como medios en un nexo final, con el que nada tienen que ver en sí en su existir.

Capítulo 21. Teleología de los valores y metafísica del hombre

a) Teleología natural y teleología del mundo

Los sistemas filosóficos, en su predominante mayoría, han convertido a la categoría de fin en una categoría universal ontológica, incluso de modo especial en una categoría natural. En esto han seguido al pensar mítico, que ve en todo fenómeno natural llamativo el influjo de poderes que actúan según fines y, entonces, no puede menos que concebir, por analogía con el sujeto, a toda la naturaleza como animada, previsora y tendencial.

Claro está que la filosofía no lo hace al azar, como el mito, sino según el punto de vista de la adecuación fenoménica y efectiva a un fin. El terreno en que se halla más cercana la metafísica teleológica y durante más tiempo se ha mantenido es el de la naturaleza orgánica. Pronto se conoció que en los fenómenos de la vida fracasa la explicación causal. La idea de que en estos fenómenos interviene una determinación de otra índole —por ejemplo, en la forma de categorías de la vida diferentes, más altas y específicas— está continuamente autorizada. Pero la arbitrariedad de esta metafísica estriba en que la categoría básica que entra en consideración sea precisamente la del nexo final, que de hecho sólo conocemos en la consciencia volente y obrante. Se recurre arbitrariamente a un tipo conocido de determinación, sin darse cuenta de que, junto a los dos conocidos, aún puede haber ilimitadamente muchos tipos de determinación desconocidos.

La filosofía de Aristóteles, que expresó esta idea en su forma clásica, arraiga en una metafísica de lo orgánico. Y trasladó esta idea desde aquí al conjunto de la naturaleza inorgánica, al simple proceso del movimiento y resumió todo, finalmente, en un único principio teleológico del mundo, en la energía pura del «primer motor». Como los procesos teleológicos

sólo pueden partir de una configuración que sea capaz de la posición de un fin y de la actividad para un fin, este principio del mundo tenía que tener necesariamente la forma de una razón. Y así apareció en la cima del conjunto la razón divina absoluta.

La crítica de este modo de ver empezó, para la naturaleza inorgánica, con la fundación de la ciencia moderna de la naturaleza. Ya la crítica de Kant a la facultad de juzgar lo ha mostrado como insostenible para la naturaleza orgánica. Aún falta una crítica radical de la cosmovisión universal. Posiblemente no pueda darse de modo general porque la teoría se distancia aquí mucho de los fenómenos como para tener suelo firme bajo sus pies. En la metafísica general, la teleología sólo tiene el carácter de un invento y no puede ser tomada en serio por la ciencia filosófica.

El desarrollo kantiano del problema de la teleología tiene el mérito de haber mostrado en qué estriba auténticamente el fundamento de la inclinación del espíritu humano a interpretar teleológicamente los fenómenos naturales. Hay formas naturales cuya adecuación al fin del existir de otras formas (por ejemplo, el órgano para el organismo) forma parte de su fenómeno. Estas formas se comportan de hecho «como si» estuvieran producidas para un determinado fin. Este «como si» es un punto de vista tan poco arbitrario como el fenómeno de la adecuación a un fin. Pero nunca se sigue de ambos la efectiva presencia del principio final creador y del origen que obra según fines. Del fenómeno de la «adecuación a un fin» nunca se sigue la actividad para un fin. Más bien se puede interpretar sin contradicción como proceso final todo discurrir causal de un acontecer. Los fenómenos muestran sólo el tercer nivel del nexo (el proceso causal) y así es fácil, tras cada acontecer causal, construir el añadido de los dos niveles precedentes del nexo final, la posición de un fin y la determinación hacia atrás de los medios por el fin. Los fenómenos como tales no se oponen a esta interpretación, en cierto modo toleran inermes toda concepción con tal que no los contradiga. Pero la interpretación de los fenómenos no puede ser probada ni refutada. Críticamente considerada, sigue siendo un mero «como si». Se puede elevar a la significación de un «regulativo» metodológico. Pero entonces tampoco tiene la pretensión de encontrar las cosas mismas, sino que se agota en la significación subordinada de un mero principio de investigación.

Que hay un origen carente de fin de lo adecuado a un fin o, como dice Kant, «adecuación a un fin sin fin» (debiera decir: sin actividad para el

fin), es un conocimiento muy simple, en sí mismo evidente. Además, este conocimiento ha dado buen resultado en numerosos fenómenos que a lo largo de los siglos sólo se había sido capaz de ver teleológicamente. Ha sido corriente en la ciencia actual, también en el terreno de los fenómenos de la vida. A pesar de ello, lo que constituye la siempre continua tentación del falseamiento teleológico de la imagen del mundo es: 1. La gran complejidad y lejanía al conocimiento de la determinación ontológica (lo mismo da si causal o acausal) en estos fenómenos, su impenetrabilidad para el entendimiento, 2. La sorprendente facilidad de la comprensión y del cuadro de conjunto, también en las conexiones objetivas poco claras, que simula el principio final —la vieja creencia en el *simplex sigillum veri* está aún hoy en vigor—, y 3. La de hecho considerable analogía en la estructura externa de los fenómenos entre la actividad consciente para un fin y la adecuación meramente accidental para un fin.

b) Antropomorfismo filosófico y primacía de la determinación axiológica

Es obvio que esta tentación es más fuerte precisamente allí donde repercute de un modo más desorientador, en la metafísica general. Aquí se añade de manera agravante el que una demanda comprensible del sentimiento humano del valor consista en poner el punto de vista axiológico por encima del ontológico, en concebir el proceso del mundo a gran escala como realización de lo valioso en sí. Esta concepción implica necesariamente la teleología universal del mundo.

Pero la consecuencia es que tácitamente se adopta lo que ningún pensamiento humano puede justificar: la consciencia ponente de fines, previsora, predeterminante y capaz de dirigir realmente el proceso, el sujeto que obra o el ser personal a gran escala. Si el proceso del mundo es actividad para un fin, tras ese proceso tiene que encontrarse «alguien» que actúe según fines en ese proceso. La metafísica teleológica conduce inevitablemente hacia «Dios», esto es, hacia esa suposición que se sitúa como ninguna otra más allá de toda comprobabilidad.

Examinado con más precisión, este concepto teleológico de Dios es totalmente la imagen exacta del hombre, sólo que elevada a lo absoluto. Sobre todo la previsión y la predeterminación están concebidas como superlativas, infinitas, perfectas (*mens infinita*, *ratio perfecta*). Dios como vehículo de los fines del mundo es totalmente la proyección del ser personal-humano en lo sobrehumano y cósmico.

No es posible de otro modo: toda teleología de la naturaleza, del ser y del mundo es necesariamente antropomorfismo. No necesita situarse por eso al nivel de lo mitológico. El antropomorfismo filosófico también puede evitar el concepto genuino de Dios; puede contentarse con la hipostización —axiológicamente postulada— de los fines del mundo, pero, por lo demás, existiendo sin vehículo alguno y pendiendo en cierto modo en el aire —aunque estrictamente tomado, ya estriba en esto una inconsecuencia. La humanización también está presente de este modo. No sólo se halla en el concepto acuñado de Dios, sino también en la teleología misma, en la providencia y en la predestinación. Se ve también fácilmente que todas las diferencias sutiles, por lo demás quizás importantes —por ejemplo, la de teísmo y panteísmo—, son absolutamente indiferentes para esta cuestión. La teleología es la misma.

Pero en último término esta metafísica arraiga en una supremacía universal de los valores (o de un valor) frente a las categorías del ser. La determinación axiológica se antepone a la ontológica. La forma de la determinación axiológica de lo real es necesariamente teleología, porque el deber ser actual, que parte de los valores, determina de antemano el punto final del proceso. Una tal supremacía metafísica de la determinación axiológica significa, sin embargo, un completo determinismo, en el cual se priva al hombre del espacio de juego para toda determinación que parta de él. El nexo final determina, desde luego, de otro modo que el nexo causal; establece por adelantado los objetivos; por tanto, los resultados del proceso. Un ser finito como el hombre, insertado en el proceso mismo del mundo, no puede levantarse contra ese establecimiento. Está entregado sin condiciones a la vinculación —que existe por encima de él— con los fines establecidos para el mundo. La vinculación pasa a través de él mismo y de sus actos —por más que en su ignorancia de la teleología cósmica le puedan aparecer éstos como su propia libre determinación.

c) Aniquilación del hombre e inversión de la ley categorial básica

Esta perspectiva —llevada a cabo del modo más consecuente por el panteísmo— es verdaderamente catastrófica para la ética.

El hombre esta dispensado metafísicamente en ella de toda responsabilidad e imputación. La conciencia y la consciencia de culpa son engaños. El hombre puede ser portador —y también realizador— de ciertos valores en el proceso del mundo. Pero su capacidad para ser portador del

valor aquí no es distinta de la de los demás seres y cosas. La realización que parte de él no es obra suya, sino de un proceso teleológico que pasa por él, sólo que no elegido ni querido por él. Se elimina la posibilidad de su libertad y responsabilidad y, por consiguiente, también la de ser capaz de portar los valores morales, que solo puede convenir a un ser libre y responsable. Como ser moral, como persona, es aniquilado; se encuentra equiparado por principio a los seres naturales. Su ser axiológicamente autónomo y su teleología es aniquilada por la supremacía cósmica de la determinación axiológica y por la teleología cósmica. En un mudo absolutamente determinado teleológicamente es imposible un ser moral. La teleología consecuente del mundo elimina absolutamente la ética. Es teoría de la predestinación —tanto da si teísta, panteísta o atea—; únicamente le deja al hombre como punto de vista el fatalismo[25].

Claro es que muy raramente se extraen consecuencias de este tipo. Ninguna filosofía quiere enemistarse con la ética. En algún lugar rompe la cadena de las consecuencias y admite transacciones. Estas transacciones son las que han oscurecido el estado de cosas, en sí claro. El estado de cosas a secas es que el fenómeno de la consciencia moral, del hombre como ser personal, no cuadra con la teleología del mundo. Se ha de elegir: o teleología de la naturaleza y de lo existente en general o teleología del hombre. Esta alternativa es una disyunción auténtica y completa; no se la puede disolver ni en un «tanto como», ni añadir a ella un tercer caso posible. En un lado de la alternativa se halla una teoría, en el otro un fenómeno. Para el fantasioso, la teoría podrá ser más importante; para el filósofo pesará mucho más en toda circunstancia el fenómeno. El filósofo tiene que abandonar la metafísica teleológica a favor del fenómeno ético.

Ante esto, no se puede menos que preguntar: ¿Dónde se halla la auténtica equivocación del teleologismo, el fundamento último de su error? La teleología del mundo es una teoría acabada en sí, ¿cómo puede, entonces, oponerse a un fenómeno? La respuesta es: el carácter acabado de una teoría nunca es una prueba de su solidez. Sólo su conformidad con la totalidad de los fenómenos que directa o indirectamente le atañen puede darle

[25] Es un hecho que los representantes de tal metafísica (por ejemplo, del panteísmo) siempre afirman lo contrario, lo que lanza una luz traicionera a su modo de trabajar. No sólo les falta la consecuencia filosófica, sino todo rastro de análisis categorial serio.

solidez. Y aquí tenemos todo un grupo de fenómenos —el de los auténticamente éticos— que contradicen la teoría. Más allá de esta advertencia general, sólo una teoría de las categorías que haya sido llevada a cabo puede contestar esta pregunta. Por tanto, la respuesta aquí sólo puede ser indicada —sobre la base del análisis realizado de la categoría de fin.

Toda cosmovisión teleológica descansa sobre la supremacía de los valores frente a las categorías ontológicas, supremacía anteriormente caracterizada. Esta primacía es, a la vez, una anteposición del deber ser al ser. Y esta anteposición es una tesis precaria. En ella se hacen dependientes los principios más bajos, más simples y universales de los más altos, más complejos y especiales. Pero esto es la inversión de la ley universal categorial básica, según la cual, en la estratificación de las categorías, las más bajas siempre constituyen las presuposiciones de las más altas, esto es, sus condiciones categoriales o elementos. Toda categoría más alta unifica de un modo nuevo a las más bajas; la categoría más alta es, justo, la formación más alta que se alza sobre las más bajas como sobre una materia. El *novum* en ella es esta formación misma. Pero de esto se sigue que las categorías más bajas siempre son las más independientes, las más incondicionadas, también las existentes por sí —sin las más altas— y que las más altas siempre están condicionadas por ellas, siempre son dependientes de ellas y sólo existen bajo su presuposición, incluso que sólo pueden moverse, con el *novum* de su formación, en el seno del espacio de juego que aquéllas dejan indeterminado. Un principio más alto no puede ir contra el más bajo, no puede anularlo. Sólo puede formar sobre él y con él, como sillar, una configuración más alta. Dicho brevemente, las categorías más bajas son las más fuertes; las más altas, las más débiles.

La metafísica teleológica atenta contra esta ley. Es su inversión. Aquí se antepone el principio más alto (valor, deber, *telos*) al más bajo; a éste se le hace dependiente de aquél. El nexo causal de la naturaleza se hace dependiente del nexo final, aunque —como ha mostrado el análisis del último— sea presuposición del mismo. La conexión entera del mundo es entendida por analogía con el hombre y sus actos. El principio de la actividad para un fin, que conocemos en el ser personal y que en el ser personal tiene su más íntimo dominio, se amplía, se traslada sin reparo a las configuraciones reales de toda índole. Desde la teleología del hombre, legítima en su lugar, se constituye el teleologismo universal. Comparte,

naturalmente, la debilidad de toda transgresión de dominio, de todo «ismo» filosófico.

La consecuencia es que se pierde la peculiaridad del hombre en su posición cósmica. Si el mundo entero es esencialmente igual a él, no queda para él ninguna posición categorial especial, ninguna prerrogativa, ninguna superioridad. Pero todo el problema ético descansa sobre esta prerrogativa. El nexo causal (la forma más baja de determinación) no lo privaría de sus derechos; pues no contiene ninguna predeterminación que esté establecida y no pueda ser cambiada; el nexo causal es dócil para todo poder que logra engranarse en él como causa parcial. El nexo final —la forma de determinación más alta, incomparablemente más determinada— no lo es. Convertido en principio del mundo, priva al hombre de sus derechos.

La humanización metafísica del universo es la aniquilación moral del hombre.

d) Ética y ontología, hombre y naturaleza

Es una cosa funesta la privación de derechos al hombre. De este modo se abandona el único punto en el mundo en el que verdaderamente hay determinación axiológica demostrable y teleología constitutiva. Aquí, en el ser humano, tenemos reunidas todas las condiciones que se requieren para ello. Si además las hay en el mundo, nadie, en definitiva, puede saberlo.

Se podrá pensar como se quiera la capacidad de tender de un existente —en este punto se cierne una cierta oscuridad sobre las condiciones interiores—, pero la capacidad de providencia y predestinación, capacidad que hace posible la posición de un fin y la determinación hacia atrás, sólo puede existir en una consciencia real de determinada altura. Esto es, el nexo final cae, ciertamente, en la dimensión temporal, pero, en su segundo estrato, no coincide con la sucesión temporal, sino que corre en contra de ella. Es imposible volver el tiempo hacia atrás contra sí mismo; la categoría más baja —aquí el tiempo con su irreversibilidad— es la más fuerte. Sólo una configuración carente en sí de tiempo se puede mover libremente contra el curso del tiempo, anticiparlo y recorrerlo hacia atrás. El pensamiento, el contenido de consciencia, lo puede. No, en verdad, el acto de la consciencia. Éste también está unido al tiempo. Pero su contenido objetivo no es idéntico a él. Sólo la consciencia puede proporcionar

el módulo ontológico para la anticipación y la inversión de la sucesión requeridas en el nexo final.

La ética es, con su complejo de problemas, el abogado natural del hombre en la metafísica. Lo defiende de todo rebajamiento debido a especulaciones de altos vuelos, de la enajenación de sus derechos especiales en Dios y en el mundo. Lo rehabilita cósmica y metafísicamente. No precisa, para ello, de ningún medio especulativo. Puede mantenerse simplemente en sus fenómenos. Se encuentra más cercana a los hechos que la metafísica general. La metafísica tiene que hacer justicia a la ética, no la ética a la metafísica. Su posición es la más fuerte.

La total determinación de lo éticamente real está insertada en la ontológica universal. Tiene que alzarse sobre el tipo universal de la determinación ontológica, tipo al que tiene que contener. Nunca puede ser puramente final, sino sólo una determinación causal y final mezcladas. Lo puede ser porque el nexo final, con su tercer estrato, que es causal, se añade sin violencia al tipo universal de determinación causal. Pero la mezcolanza no consiste únicamente en que la realización del fin ocurra causalmente, sino en que, además, hay siempre una riqueza de factores causales que no están predeterminados como medios para un fin; que, por tanto, actúan de modo completamente indiferente al fin y mecánicamente. En la realidad, el nexo final está entretejido siempre en un trenzado ya existente de determinación causal. La serie final metida así en el nexo causal es y permanece como un cuerpo extraño en el acontecer del mundo —pese a su estructura externamente causal (en el tercer estrato)—, así como también permanece como un cuerpo extraño su resultado en lo existente, a pesar de que comparte su modo de ser real. La heterogeneidad del origen, la peculiaridad del mismo principio determinante, queda conservada en toda la interpolación.

Y justo por esta heterogeneidad ocupa una posición dominante. Dentro de su alcance en el ser, la determinación final es la única entre muchos componentes ontológicos que desvía el resultado global. La superioridad en el mundo que proporciona al hombre no es la superioridad de la mayor fuerza determinante; por su pequeñez cósmica y su dependencia, ella es más bien incomparablemente más débil que el nexo causal, que domina todo radicalmente —una gota de actividad real para un fin que desaparece en el mar de la causalidad ontológica indiferente al fin. Pero ella es vidente, previsora, conscientemente predeterminante;

pone así a su servicio al acontecer ciego en que se inserta. De las configuraciones reales surgidas de modo natural, selecciona como medios para sus fines lo que es útil para éstos.

Son los atributos de la divinidad, providencia y predestinación, los que dan al hombre esta posición de poder suya. De hecho, la determinación final está en disposición de desviar la amplia corriente de determinación causal óntica y de dirigirla a los fines puestos. El poder de la configuración más alta sobre la más baja es el reverso de su propia debilidad y dependencia. Este fenómeno —se podría llamar el milagro del ser ético— no es nada más que la simple consecuencia de la ley categorial básica de la relación indirecta entre altura y fortaleza de la formación categorial. Pero naturalmente sólo existe donde la distancia de la configuración más alta frente a la más baja está salvaguardada, pese a toda la dependencia. Si se borra la distancia, si se invierte la ley básica, si se generaliza el tipo más alto de determinación, se abandona el fenómeno central. Una naturaleza que estuviera equiparada estructuralmente al hombre, que también fuera, como él, teleológica y axiológica, no dejaría ningún espacio para el hombre. Su axiología y su teleología no encontrarían ningún proceso del ser que pudiera ser dirigido, teleológicamente no agotado, cuyos estadios dados pudieran servirles como medios disponibles para sus fines.

e) La teleología del hombre y el «azar»

La teleología del hombre no es posible nada más que en la forma de determinación más alta que se eleva sobre un mundo ya ontológicamente determinado sin excepción. La dualidad de las determinaciones y su estratificación en el mundo es la condición metafísica básica de su existencia. Se asemeja al arte del navegante, que queda paralizado en la calma, pero, con la presencia del viento, es capaz de dar al barco, mediante el simple manejo de la vela y el timón, cualquier rumbo —indirectamente también en contra del viento. El hombre hace trabajar para sí la fuerza natural; la arma como medio para sus fines. Pues su propia fuerza mecánica es insignificante. Su superioridad sobre la fuerza natural estriba únicamente en su teleología, que le da ventaja frente a esa fuerza natural.

Tomada por sí, la serie final siempre es determinación imperfecta. Los momentos causales indiferentes al fin, con los cuales se implica en la vida

real, se sustraen en parte a la previsión del hombre. La previsión del hombre no está limitada sólo por su extensión, también es en sí defectuosa. Por esta razón, su predeterminación siempre es más o menos insegura. El resultado puede contradecirla. La intención humana puede errar su objetivo, como el conocimiento humano puede errar su objeto. Entonces, el resultado no es querido, es ateleológico, azaroso.

El concepto de azar que emerge en este contexto de problemas es el único concepto legítimo de azar, el único que se corresponde realmente con un fenómeno. Un concepto falso de azar es el ontológico-metafísico. En lo existente, sólo hay lo necesario. Lo que existe realmente tiene sus fundamentos suficientes para ser así como es —no sólo causas mecánicas, también fundamentos de ser. El conjunto de la conexión del ser, incluido el sistema de sus principios, está tras ello determinándolo. Sólo subjetivamente y en sentido inapropiado se puede hablar aquí de algo azaroso como de aquello cuyos fundamentos no penetramos. Ontológicamente, no hay azar —a no ser el todo como tal. Pero aquí entra en acción, en realidad, un problema metafísico de una clase muy distinta, que no tiene nada más que el nombre en común con lo azaroso (contingente) como lo indeterminado.

En cambio, el sentido verdadero de lo azaroso no constituye en absoluto una oposición a lo causado y mucho menos a lo determinado y necesario, sino a lo intencionado, a lo propuesto, a lo buscado —y por eso, indirectamente, también a lo que debe ser y a lo valioso. El azar es de suyo un concepto teleológico. Siempre fue familiar en los sistemas teleológicos. En la medida que estos sistemas metafísicamente no tienen razón, el azar como concepto metafísico no tiene derecho a existir.

Pero existe legítimamente allí donde hay de hecho e indiscutiblemente teleología, en la vida del hombre, en la realidad ética. El punto de vista de un ser que actúa según fines lo implica. Y significa, por cierto, el límite de su actividad para un fin, esto es, el límite de su previsión y de su predeterminación. Lo azaroso es lo no visto previamente, el documento tangible de la imperfección de la previsión humana. Existe sólo para la teleología humana. Y justo por eso juega un papel tan amplio en la praxis de la vida humana; pues aquí son teleológicas todas las perspectivas. Pero ontológicamente no existe, tampoco para los hombres. Pues el hombre, ontológicamente, es algo absolutamente determinado, como también todo lo demás.

Sección VII:
Perspectivas metafísicas

Capítulo 22. Interacción teleológica

a) Entrelazamiento causal-final de las series

El problema ético teleológico está tan poco agotado con la serie lineal final como el problema ontológico causal con la serie lineal causal. Del mismo modo que la serie causal desemboca en un sistema de series, en una interacción causal, y en realidad aparece siempre sólo como parte componente de este sistema, así la serie final va a parar a un similar sistema de series y nunca existe *in concreto* de otro modo que en un sistema así. Sólo que el entrelazamiento de las series es más complejo en este caso porque la determinación de la realidad ética es una determinación final y causal mezcladas.

Este entrelazamiento es, en primer término, entrelazamiento de la serie final con las series causales existentes y es posible sobre la base de la estructura causal en el tercer estrato del nexo final. De este modo, la serie final se intercala en el conjunto causal, en el haz de series que se cruzan, en que consiste lo real, como desviación del resultado global. Su inserción siempre es simultáneamente el inicio de una competencia. La determinación final pelea por la supremacía, por el dominio de la serie causal. Y cuando lo logra, el dominio es la dirección del proceso global hacia el fin puesto previamente, la realización del valor con las fuerzas del entramado causal indiferente hacia él.

El hombre, tanto interior como exteriormente, está sujeto de antemano a este entramado. De este modo, como ser óntico (ser natural), está absolutamente determinado. En esta determinación ontológica siempre previamente dada, aparece la axiológica. Como ser que siente el valor y está orientado activamente hacia los valores, el hombre es el ser teleológico entre los seres causales —también interiormente, más acá de la acción; pues ambas determinaciones se encuentran ya en el seno de su peculiar doble naturaleza. En toda inclinación, en toda disposición de ánimo, en toda orientación, ya están contenidas ambas determinaciones y posiblemente están en conflicto la una con la otra. Pues la determinación axiológica sólo domina de modo limitado a la ontológica.

b) Comunidad homofinal y heterofinal

Y en segundo lugar, el entrelazamiento es un entrelazamiento de las series finales mismas entre sí. Y por su parte, este último entrelazamiento es de nuevo esencialmente distinto del ontológico de las series causales.

Las series causales se añaden una a la otra sin contradicción, siempre dan un resultado único, armónico. Pues sus direcciones (cursos) no están predestinadas. En estas series, la integración de los componentes en la resultante transcurre sencillamente según la ley: causas distintas - efectos distintos. El complejo de causas puede variar de cualquier modo. No se pueden establecer límites a la combinación de las causas; ontológicamente, no hay ninguna selección de los elementos determinantes, cada uno se puede combinar con cada otro. Y si se anulan entre sí ciertos elementos dados simultáneamente, esto sólo significa la compensación de sus efectos parciales, no su exclusión o eliminación —menos aún una interrupción de la determinación causal en general.

Las series finales se desarrollan de un modo completamente distinto. En estas series, cada miembro concreto está predestinado al miembro final y toda modificación del miembro final es anulación de la serie correspondiente misma. Las causas son indiferentes hacia sus efectos, pero los medios no son indiferentes hacia sus fines. Si el fin fracasa, si resulta imposible debido al cruce de otra serie final en el mismo curso de un acontecer complejo, entonces esa serie deja de ser medio para ese fin. En un proceso axiológicamente determinado, hay selección de los elementos integrantes; son seleccionados materialmente por el fin —o por el valor que ha determinado a éste. Para un fin no se pueden combinar cualesquiera medios. Y esto significa que, en el entrelazamiento de las series finales, no cuadran entre sí cualesquiera series. Los fines opuestos se excluyen. No sólo se anulan ellos a sí mismos, sino las series enteras entre sí.

La coexistencia de las series finales en uno y el mismo acontecer delimitado sólo es posible con los mismos fines o con fines esencialmente emparentados y que armonicen. Claro está que la amplitud de la realidad ética tiene espacio para una diversidad ilimitada de fines, pero no en uno y el mismo proceso limitado y no en uno y el mismo querer. En la comunidad de vida de las personas que obran, esta diversidad está siempre limitada. Aquí sólo puede existir la diversidad de los fines en la medida en que se ensamble en un sistema, en una armonía de fines. Ciertas materias más universales tienen que ser fines comunes de todos. Una comunidad que se

organice según este principio se convierte en comunidad de fines o de intereses. Y el entrelazamiento de la serie final en ella es homofinal.

Pero junto a éste, también hay, dentro de ciertos límites, el entrelazamiento heterofinal. Consiste en la comunidad de los mismos medios para fines diferentes —claro está que sólo en la medida en que los últimos no se contradigan. Este entrelazamiento puede consistir también en un recíproco ser medio y ser fin de los mismos elementos para series finales diferentes y, por tanto, también para personas diferentes. Toda pequeña comunidad de vida y trabajo se basa en esta clase de entrelazamiento —en donde, por supuesto, en la mayoría de los casos, una comunidad de intereses de base homofinal enlaza en sí primero al conjunto.

Aquí se abre un amplio campo de posibles adaptaciones y rodeos, los cuales, externamente considerados, aparecen como transacciones, pero vistos metafísicamente en conjunto, más bien son los únicos caminos posibles del nexo final y las verdaderas formas de vida del ser teleológico concreto en la comunidad de seres teleológicos.

c) Contradicciones de los fines y conflictos de valor

Pero no se trata sólo del entrelazamiento de las series finales de personas diferentes en la comunidad de vida, sino también del de la persona concreta.

Un hombre puede verse simultáneamente frente a tareas diferentes que le pone su propia consciencia del valor. Y estas tareas pueden contradecirse entre sí. Detrás de la pluralidad de las series finales que son contrarias entre sí, se encuentra entonces la pluralidad de las direcciones del deber ser y, en último término, el pluralismo de los valores mismos. Si hubiera un único valor supremo captable en contenido del que se derivaran todos los demás, no podría aparecer legítimamente un conflicto así —o todo lo más, por la imperfección de la consciencia del valor. La síntesis de los valores estaría dada en la unidad de valor. Pero el reino del valor no está constituido así —al menos hasta donde lo conocemos. No sirve de nada afirmar o postular la unidad de lo moralmente «bueno» sobre la diversidad del valor; pues en contenido nunca se da esa unidad, sino sólo materias de valor específicas y diferenciadas. Aquí está arraigado el fraccionamiento de las posiciones de fines y del tender humanos. El fundamento de este fraccionamiento es la presencia del conflicto de valor en la pura diversidad misma, que es idealmente en sí.

La concepción de la ética antigua consistía en que el conflicto moral no era nada más que el antagonismo entre «resortes» morales y antimorales (o también sólo extramorales) en el hombre, por ejemplo, el antagonismo entre «deber e inclinación». Entonces, se hacía responsable de los resortes antimorales al «ser natural» del hombre o a una «predisposición hacia el mal» innata en él. La Antigüedad veía su fundamento preponderantemente en los «afectos»; la ética cristiana, preponderantemente en una especie de resistencia pasiva, en la «debilidad de la carne». En todos estos modos de ver, hay algo correctamente visto. Hay el conflicto entre el impulso natural y la consciencia del valor. Y este conflicto constituye, efectivamente, una parte del problema moral concreto. Pero no lo agota.

Junto a este conflicto —o además de él— hay un conflicto de otra índole, el conflicto de los valores mismos entre sí. En la diversidad de los valores, no todos son, ciertamente, excluyentes entre sí; la mayoría se ensamblan en una cierta armonía —aunque no en una unidad de valor. Pero entre ellos también hay algunos que se contradicen, que se excluyen en contenido en un caso concreto y que, no obstante, pueden tener juntamente deber ser actual en uno y el mismo caso. Aquí se origina un conflicto de distinta y manifiestamente más alta índole, no un conflicto moral-antimoral, sino intramoral. La alternativa no es en este caso entre la ofensa y el obrar recto, sino entre ofensa y ofensa. En ambos casos, se transgrede un valor y, a la vez, en ambos casos, se cumple un valor. Quien se halla en tal conflicto —y la vida pone al hombre continuamente ante estos conflictos— no puede salir de él sin culpa.

Sólo el desarrollo de la tabla del valor puede dar la solución en este fenómeno muy peculiar. Pero para el problema teleológico significa un nuevo establecimiento de límites. La teleología del hombre —la única que conocemos con seguridad— no está limitada solamente por las barreras de su previsión y predeterminación, no sólo por su inserción en la gran corriente causal del acontecer del mundo, tampoco sólo por el antagonismo de las series finales en la comunidad de la vida de las personas; está limitada, además, por el antagonismo de los puntos de vista directrices mismos, a los que únicamente pueden determinar los fines, los valores.

Todas las restantes limitaciones son externas y, al menos, por principio, pueden ser superadas. Pues son relativas a un entorno exterior cuya coyuntura se cambia constantemente. Aquí, en cambio, se alza un límite interno y esencial de la actividad para un fin; límite que se halla en el reino

de las mismas materias posibles de fines. Este límite no puede saltárselo ninguna teleología— no ya la del hombre, sino cualquiera otra si la hubiera—; no sólo existe para la actividad para un fin en tanto que serie real, sino también para la posición del fin.

Es más, más allá de todo el reino de la posición del fin axiológicamente determinada, este límite existe también para toda consciencia del valor, para el juicio de valor y para los mismos contenidos morales de valor. Constituye un problema metafísico básico del reino del valor. La responsabilidad y la imputación, la conciencia y la consciencia de culpa, la aprobación y la desaprobación, encuentran en este límite un inconveniente que complica y carga imprevisiblemente su problema, el problema moral central. También aquí se pone un límite al más audaz concepto metafísico de libertad. Pues estos conflictos no están hechos por el hombre y no son eliminables por él; su poder, su libertad, se aplica sólo a lo real. Pero las relaciones del valor no arraigan en lo real, sino en el ser en sí ideal. No son de naturaleza ontológica, sino axiológica. Los conflictos de valor son una contradicción en la determinación axiológica como tal. A una previsión y predeterminación divina perfecta que dominara el mundo, también le pondrían un límite a su armonía.

Capítulo 23. La estructura modal del deber

a) El problema de la modalidad en la esencia de valor y deber

No se puede dar una respuesta a cómo está constituido propiamente el *modus* de ser de los valores. Ciertamente, el concepto de ser en sí ideal está perfilado de manera aceptablemente firme. Sin embargo, solo es gnoseológicamente claro. Únicamente obtendrá un apoyo más firme, no mediante cualesquiera determinaciones de principio, sino mirando en los dominios del conocimiento ideal.

Nada es tan instructivo para el modo de ser de los valores como la estricta analogía con las esencialidades teoréticas, en especial con las configuraciones lógicas y matemáticas. Desde esta analogía, resulta evidente de modo irrefutable la unidad de la esfera ideal en todos los dominios, por diferente que pueda ser en cada dominio concreto la relación de lo ideal con lo real.

Pero esta analogía no da una determinación de la esencia del ser ideal como tal. Más bien, ya está presupuesta esta determinación. Pero

lo presupuesto no es analizable estructuralmente; es impenetrable para el pensamiento. La idealidad es tan irracional en sí como la realidad. Las esferas del ser en sí son indefinibles. Pueden describirse aproximativamente, mostrarse de modo evidente, traerse a un pleno darse; pero sólo es descrito o dado, bien el contenido particular, bien la relación de las esferas. Lo sustancial y lo relacional es perfectamente captable, pero no lo modal en ellas. Pero de la modalidad se trata.

Lo que no es racional no puede hacerlo racional ninguna teoría. Pero hay un reverso en el ser de los valores cuya modalidad es más accesible para el pensamiento: el deber ser ideal. En el deber ser ideal, se puede plantear el problema del modo de ser. No obstante, claro está, no hay que olvidar tres clases de cosas. En primer lugar, el deber ser no agota la esencia de los valores; es una modalidad de esa esencia, pero queda por saber si es decisivo para el ser en sí de los valores. En segundo lugar, el deber ser no es característico para la esfera ideal como tal, sino sólo para la sección más reducida de ella, la esfera del valor. Así, pues, tampoco se podrá obtener de él una determinación de lo ideal como tal, sino sólo de lo éticamente ideal a diferencia de lo ideal teorético; con lo que, entonces, de nuevo, la idealidad misma permanece presupuesta como *modus* indeterminable. Y, en tercer lugar, sólo nos acercamos a las configuraciones ideales del lado de su referencia a lo real. Pues para la esfera ideal misma —en la que los valores, en efecto, no son algo que deba ser, sino «algo que es»—, el deber ser de los valores, también el deber ser ideal, no existe, sino exclusivamente para la esfera real (incluyendo la esfera real de los actos del sujeto). De suyo es un deber-ser real. Es posible que esta última circunstancia sea el fundamento metafísico de por qué la estructura modal del deber se pueda captar. Pues las puras modalidades de esferas no se pueden captar.

Sea mucho o poco lo que se pueda alcanzar por este camino, hay que seguirlo, porque indirectamente conduce también a las esencialidades básicas ideales en las que es inherente el deber ser. En efecto, no es externa la conexión entre valor y deber. Desde Kant, el problema de los principios éticos ha recorrido el camino del deber y se ha mostrado fructífero en muchas cuestiones. Sólo ha faltado el auténtico análisis modal del deber. Esto se debe al abandono general del problema de la modalidad en la filosofía del siglo XIX. Una nueva orientación fundamental de la teoría de la modalidad sería asunto de la doctrina universal

de las categorías u ontología. Aquí sólo se puede indicar de ella lo más indispensable[26].

b) Necesidad ontológica y efectividad

Si se mantiene la tradicional serie de las modalidades —posibilidad, efectividad, necesidad—, es imposible una determinación modal del deber. Precisamente el tender hacia lo efectivamente real, la dinámica del deber, queda incomprendido. La necesidad, en tanto que único *modus* que podría sostener una dinámica semejante, radicará, entonces, más allá de la efectiviad. Pero en el deber tenemos una necesidad más acá de lo efectivamente real y de lo no efectivamente real. Esta tradicional secuencia escalonada conoce sólo un único *modus* positivo más abajo de la efectividad, la posibilidad. Y ésta es completamente adinámica.

Ahora bien, si este escalonamiento se muestra como suficiente en el terreno teorético, habría motivos para mantenerlo también en el terreno práctico. Pero se ha mostrado insuficiente en más de un respecto. No es en absoluto una serie ontológica, sino solamente gnoseológica; esto es, no designa niveles del ser, ni del ideal ni del real, sino solamente niveles del conocimiento del ser. Y se puede pronosticar *a priori*, antes de la auténtica investigación del asunto, que estos últimos niveles son diferentes a aquéllos. El problema del ser desapareció en el siglo XIX casi por completo tras el problema del conocimiento. Todas las preguntas por el objeto tenían la forma (manifiesta u oculta) de la pregunta por el conocimiento del objeto. En ningún campo fue esto tan funesto como en el de la modalidad; y no sólo, por cierto, en las preguntas teoréticas básicas, sino también en las éticas.

La principal diferencia entre la modalidad ontológica y la gnoseológica estriba en la posición de la necesidad respecto a la efectividad. Lo que yo comprendo como efectivamente real no por eso necesito comprenderlo también como necesario. Pero no por eso deja de poder ser necesario. Y en tanto que es efectivamente real, tiene que ser también necesario. De lo contrario, no habría sido efectivamente real en absoluto. En lo real se hace efectivo sólo aquello para lo cual la serie total de las condiciones se da completa. Si falta una condición, el conjunto no puede llegar a ser efectivo;

[26] Para lo siguiente, véase *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlín, 1938, cap. 14 hasta el 23; 33 hasta el 35.

pero si se dan todas las condiciones, tampoco puede faltar su llegar a ser efectivo.

Así, pues, el conocimiento de la efectividad no presupone el conocimiento de la necesidad; este conocimiento puede seguir o no a aquél; pero, en cualquier caso, sólo constituye el nivel más alto de conocimiento. En cambio, la efectividad ontológica del objeto (independiente de su ser conocido) presupone su necesidad tanto como su posibilidad. Por tanto, el objeto sólo puede ser efectivamente real si 1. es posible, esto es, si todas las condiciones para él se dan *realiter*, y si 2. es necesario, esto es, si esta cadena de condiciones también lo incluye de hecho.

Ontológicamente, por tanto, la necesidad es el presupuesto de la efectividad. Éste es el *modus* más alto, más condicionado y más complejo, el cual ya tiene en sí, como condiciones, la posibilidad y la necesidad; descansa sobre ellas y, en cierto modo, es su equilibrio, su relación material de recubrimiento. Se puede definir la efectividad ontológica directamente mediante este equilibrio: en ella, nada es necesario que no fuera posible y nada es posible que no fuera necesario. La posibilidad ontológica no es, en efecto, mera carencia de contradicción (como la lógica); la posibilidad ontológica consiste en la serie de las condiciones. En cuanto ya falta una, el objeto es imposible; pero tan pronto como llega a ser posible, esto es, tan pronto como aparece la condición que faltaba, llega a ser necesario (ya no puede faltar). Y este ser-a-la-vez-posible-y-necesario es, justo, su efectividad. Gnoseológicamente, en cambio, la necesidad no es, evidentemente, el presupuesto de la efectividad. Más bien, el conocimiento de por qué algo tiene que ser tal y como es un conocimiento diferente; más alto y más complejo, por cierto, que el conocimiento de que es.

Se puede dar al argumento la siguiente forma más rigurosa. Si A es efectivamente real, no es suficiente, para su modo de ser, evidentemente, la posibilidad; pues en ese caso, también podría ser a la vez no A, esto es, A podría ser no efectivamente real. ¿Qué se añade a la posibilidad en el caso de la efectividad? ¿Acaso el azar? Suponiendo que ontológicamente hubiera el azar en este sentido, atomizaría el mundo de lo efectivamente real y anularía las grandes conexiones y, por tanto, contradiría precisamente al fenómeno de lo efectivamente real. Además nunca podría radicar en él la garantía de lo efectivamente real. El azar es precisamente lo inseguro, lo que también podría ser de otro modo y lo que deja indeterminados los casos particulares al igual que la posibilidad. Más bien, lo que

tiene que añadirse a la posibilidad de A para hacerlo efectivamente real es un *modus* que excluye la no efectividad de A; un *modus* que, en cierto modo, lo mantiene en el ser. Y este no-poder-ser-no-A, la imposibilidad del no ser, es precisamente la necesidad positiva, el tener-que-ser-efectivamente-real. Por tanto, la necesidad forma parte de la esencia de la efectividad.

De esta manera, la efectividad se sitúa ontológicamente por encima, como el *modus* supremo. Es la síntesis de la posibilidad y la necesidad, su equilibrio, su encontrarse en uno y el mismo existente.

c) La supresión del equilibrio entre posibilidad y necesidad en el deber ser actual

Cuando se quiere analizar la estructura modal del deber, se tiene que tomar por base esta sucesión escalonada ontológica de los *modi* —y no la gnoseológica. Esto es evidente en sí; en efecto, no se trata de un deber conocer, sino de un deber ser.

En el deber ser actual es intendido algo que se halla más allá de lo efectivamente real en cada caso, algo que no es efectivamente real. Por tanto, tiene que ser suprimida la estructura modal de lo efectivamente real en el *modus* de ser de lo intendido. Por consiguiente, tiene que ser suprimido el equilibrio entre la posibilidad y la necesidad, pues en este equilibrio consiste la estructura modal de lo efectivamente real. Así, pues, el *modus* de ser del deber se sitúa por debajo de la efectividad — precisamente porque su contenido (lo valioso en sí) se halla más allá de lo efectivamente real.

La supresión del equilibrio significa que, en el deber ser actual, no coinciden la posibilidad y la necesidad. Una de las dos rebasa a la otra, la otra se queda atrás. Hay que preguntarse: ¿Cuál de las dos es la predominante?. No puede ser la posibilidad, no inplicaría ninguna tendencia. Es evidente, más bien, que lo que debe ser existe independientemente de la posibilidad y la imposibilidad ontológicas. Plantea su exigencia sin distinción, también a aquello cuyas condiciones no se presentan en lo respectivamente real o no se presentan totalmente; por tanto, a lo que realmente no es posible. Así, pues, sólo un predominio de la necesidad sobre la posibilidad puede ser lo que constituya el desequilibrio de los *modi* en el deber ser actual. La necesidad es el único *modus* dinámico, ese *modus* que incluye ya un momento tendencial o puede expresar uno así. La necesidad

puede significar también una reivindicación de efectividad con independencia de la posibilidad. Pero precisamente tal reivindicación es lo que se encuentra en el deber ser. El deber ser actual, esto es, aquello a lo que no satisface lo real dado, plantea la exigencia de la efectividad de su contenido y, de este modo, incluye en el sujeto atento a esta exigencia la tendencia a la realización. Y en la realización tenemos la creación posterior de las condiciones que faltaban, esto es, la producción de la posibilidad, la posibilitación de aquello que antes sólo existía como exigencia a secas, esto es, como necesidad separada de la posibilidad.

Se pueden diferenciar claramente en la modalidad del deber ser actual los dos momentos básicos: el quedarse atrás la posibilidad y el rebasar de la necesidad. El primero, en la no efectividad de su contenido, en su «aún-no-poder-ser»; el último, en la sin embargo existente exigencia categórica de su contenido, en el auténtico deber ser de aquello que no es y por eso todavía no es posible ontológicamente.

El deber ser es la supresión del equilibrio de los *modi* relacionales a favor de la necesidad. En esto consiste su determinación modal conceptual.

d) Modalidad del deber ser ideal y del ser en sí de los valores

Lo que vale del deber ser actual puede valer también *mutatis mutandis* del deber ser ideal. Este último no apunta necesariamente a algo no efectivamente real; por tanto, tampoco significa incondicionadamente un requerimiento. Es indiferente a la efectividad o no efectividad de su contenido. Pero la indiferencia no significa falta de interés, sino únicamente independencia. Si el contenido no es real, se vuelve enseguida deber ser actual.

Así, pues, el deber ser ideal aún está —en otro sentido— más acá de la efectividad que el actual; esto es, está radicalmente más acá de la efectividad y la no efectividad. Y en este sentido, se transfieren a su modo de ser las determinaciones de la modalidad del deber actual.

Por consiguiente, la necesidad del contenido es en este caso con mayor motivo independiente de su posibilidad ontológica. Tampoco la anularía la absoluta imposibilidad —existente en toda circunstancia— en lo real. Por otra parte, no se puede hablar aquí de un rebasar efectivo de la necesidad a la posibilidad; pues aunque la posibilidad camine a la par que la necesidad y lo efectivamente real permita corresponderla, la posibilidad no suprime al deber ser ideal. Entonces, el deber ser sólo significará el

acento de valor de lo efectivamente real; sólo significará que esto efectivamente real debe ser tal y como es (o es como debe ser). Sin embargo, tanto más se podrá hablar aquí de una preponderancia de la necesidad. Pues en el acento de valor únicamente importa la necesidad. En el deber ser ideal existe la necesidad del contenido, separada completamente en cierto modo de la posibilidad y, justo, por eso, de la efectividad. Pues el acento de valor no cambia según si da o no con algo efectivamente real. Hablando modalmente, el deber ser ideal es la necesidad que existe por sí más acá de la posibilidad y la imposibilidad.

Éste es el punto en el que, del análisis modal, también se sigue indirectamente algo sobre el modo de ser de los valores mismos. El valor está enlazado indisolublemente con el deber ser ideal. Ciertamente, el deber ser no agota de ningún modo el sentido del ser valioso, pero siempre es inherente inmediatamente a él. Por tanto, la modalidad del deber ser ideal tiene que estar contenida en la de la esencia-valor. Esto es, el ser valioso de un contenido (de una materia de valor) tiene que significar la necesidad del contenido separada de toda consideración sobre la posibilidad e imposibilidad reales; necesidad que, en cierto modo, está suspendida libremente. Sólo así se puede entender que un deber ser sea inherente al ser valioso, parta de él, sea determinado por el valor en dirección y contenido —un estar determinado que se extiende después, en el deber ser actual y en el deber hacer dirigido al sujeto, hasta la realidad ética y en ella puede convertirse en realmente determinante. Precisamente este estar suspendida libremente la necesidad podría corresponder a la idealidad de los valores. En efecto, es apropiado para las configuraciones de la esfera ideal la peculiar posición de estar suspendidas sobre la esfera real. En el terreno de las configuraciones ideales teoréticas, no sólo se da meramente el estar suspendida la necesidad a secas, sino también el estar suspendida la pura posibilidad —no, claro está, la posibilidad real, que consiste en la serie completa de las condiciones, pero sí la lógica, que como tal no incluye en absoluto la posibilidad real, sino que, vista desde ésta, es una posibilidad meramente incompleta.

Pero singularmente no es válida también en la esfera ética ideal esta delimitación mediante la posibilidad ideal o, al menos, no vale sin excepción. En el reino de los valores se da la contradicción como hecho ideal, el conflicto de valor. Cada valor tiene aquí un cierto ser por sí, un estar por encima respecto a la relacionalidad de toda la esfera. El ser en sí de los

valores no es simplemente ser ideal en general, sino uno específico. La idealidad como tal se sustrae a la determinación modal, tanto aquí como en lo teorético. Pero lo específico de la idealidad ética tiene un acceso para el pensamiento en la estructura del deber ser. Y este acceso radica justamente en el desequilibrio específico de los *modi* relacionales, en el dominar la necesidad.

Que a su vez este dominar no permanezca circunscrito a la esfera ideal, sino que se extienda —al menos en ciertos grupos de valores— muy enérgicamente hasta la esfera de lo real, este hecho no causa ningún perjuicio, por su parte, a la característica modal en los valores. Al contrario, es un signo claro de esa referencia actual de las esferas, referencia que constituye la relación metafísica básica en el fenómeno ético. Configura la condición interna de la posibilidad de la determinación axiológica de lo real en general, del deber ser actual, tendencia viva en lo éticamente real, de la teleología y personeidad del hombre como portador de las cualidades éticas de valor.

Sin violentar los fenómenos, se podría desarrollar todo el problema ético desde la cuestión de la modalidad —no de modo distinto a como ha sido desarrollado aquí desde la cuestión del valor y del deber y en otras concepciones desde el problema del acto. Se llegaría, no obstante, exactamente a las mismas cuestiones básicas. El complejo de problemas de la ética, establecido por los fenómenos, siempre es el mismo, da lo mismo de qué lado nos adentremos en él. Sólo que no se puede convertir al punto de partida en punto de vista de la consideración entera. Así como la cosa misma está ahí indiferente hacia el punto de partida, también la investigación tiene que mantenerse indiferente hacia él.

e) Las aporías de la libre necesidad

En contra de las determinaciones expuestas, se alzan dos dudas.

En primer lugar, parece ser una modificación del concepto el que se vea una necesidad en el deber ser. Si de hecho fuera necesario lo que debe ser, también tendría que «ser» ya. Pero lo que debe ser se sitúa más acá del ser —al menos del real. Y en definitiva, sólo es deber ser actual en tanto que no es real. Ontológicamente, sin embargo, lo necesario es *eo ipso* efectivamente real.

Y en segundo lugar: ¿Se puede pensar una necesidad separada de la posibilidad? ¿No estriba el sentido ontológico de la necesidad precisamente en

el estar presente la totalidad de las condiciones? Pero entonces tendrá que coincidir en contenido con la posibilidad, estar en equilibrio con ella e incluir la efectividad. Este incluir es, en efecto, el auténtico sentido de la necesidad ontológica —a diferencia del separable sentido gnoseológico, que no entra aquí en consideración. Así, pues, ¿cómo es posible una necesidad ontológica separada y que está suspendida libremente?

A la segunda cuestión, hay que responder: ontológicamente no es posible de hecho una necesidad así. No se produce en el reino de lo real como tal —al menos no en tanto que está ahí puramente por sí, sin coloración axiológica. Lo ontológico en sentido estricto la excluye; sólo la puede contener la realidad ética. En sentido amplio, también es ontológico lo éticamente real, pero no es puramente ontológico. En el reino de la naturaleza sólo es necesario aquello que también es posible; y esto, justo, es lo efectivamente real. Lo ontológicamente efectivamente real está definido modalmente por esta relación de recubrimiento. Pero lo que debe ser como tal no es algo ontológicamente efectivamente real. Allí sólo conocemos la necesidad emparejada con la posibilidad; aquí, sin embargo, la relación es distinta. Pues el deber ser no es en absoluto un fenómeno ontológico.

Por tanto, es erróneo buscar la relación fundamental ontológico-modal en el deber ser. Esta relación queda suprimida en él. La necesidad está aquí separada y libre de la posibilidad. No consiste tampoco, como la ontológica, en la serie de las condiciones y en el ser implicado por ellas. También hay una implicación desde otro lado, en este caso desde el ser ideal; que esta implicación no penetre directamente en lo real; que tampoco sea inmediatamente implicación real, esto está de acuerdo del modo más exacto con la forma discontinua de la determinación axiológica (anteriormente analizada).

Esto constituye justamente el carácter «alterado» de la necesidad. Aquí no es un tener que ser —para eso ya tendría que existir el poder ser. Claro está que, en el fondo, es la misma necesidad. Sólo que muestra un rostro alterado —un rostro tan alterado que no se lo reconoce proviniendo de la orientación ontológico-naturalista. Y por supuesto que la alteración consiste sólo en la disolución del acoplamiento con la posibilidad, acoplamiento al que la mirada ingenua, orientada únicamente a la realidad, está acostumbrada, como a una legalidad inviolable. Esta legalidad existe también inviolablemente, pero sólo para lo efectivamente real; no

para aquello que se sitúa más acá de la efectividad y no efectividad. Y más acá, está lo que debe ser.

Hablando ontológicamente: Aunque la posibilidad y la necesidad están indisolublemente unidas en el seno de lo efectivamente real, ellas no son, sin embargo, indisolubles en sí. En los límites de lo efectivamente real, se separan la una de la otra. Y en el deber ser actual se sobrepasa el límite de lo efectivamente real.

Al sobrepasar el problema estrictamente ontológico, se da con un sentido nuevo y más fundamental de la necesidad. Su sentido primario no es el tener que ser, el no poder faltar; no es el estar implicado por una totalidad de condiciones reales (la *ratio sufficiens*), sino el tender hacia algo. Si la tendencia carece de resistencia, se convierte en un implicar, en un incluir, en un estricto arrastrar tras de sí. Este es el caso cuando la serie de las condiciones está presente por completo; esto es, cuando la posibilidad ontológica existe a la vez. Entonces, en este caso, la necesidad es un tener que ser, un no poder faltar real, un no poder ser de otro modo. A esta implicación la llamamos comúnmente «necesidad» —como si no hubiera ninguna otra. Pero ella sólo es un caso especial, la necesidad de lo a la vez posible y, por esa razón, efectivamente real.

Si falta alguna de las condiciones, si no existe, por tanto, posibilidad ontológica y, no obstante, existe la tendencia a este algo ontológicamente no posible, tenemos la tendencia en sentido auténtico, la necesidad libre y separada, en la que ahora se destaca solamente el carácter del tender hacia algo. En la naturaleza no se da este caso, sólo lo hay en la determinación axiológica, en el deber ser, así como en sus formas de aparición en la realidad ética, en la teleología del hombre. Si todo lo real estuviera determinado axiológico-teleológicamente, si toda la ontología estuviera fundada deontológicamente, tendría que darse la misma libre necesidad de lo no posible siempre en el ser, en la coseidad y en los procesos naturales.

Es una prueba adicional y clara de la estructura completamente ateleológica de lo ónticamente real el que nosotros no conozcamos en lo real esa libre necesidad de lo no posible; el que incluso cuando tropezamos con ella en el deber ser, muestre, más bien, un rostro tan extraño y nos parezca algo increible. Es y sigue siendo ontológicamente una paradoja el que haya una necesidad de lo ontológicamente imposible (¡no de lo lógicamente imposible, naturalmente!). Pero la paradoja es el *novum*, es lo no ontológico en la determinación axiológica.

De este modo también se disuelve la primera aporía. Aquí se da de hecho una modificación en el concepto de lo necesario. En el análisis modal del deber, la necesidad es reconducida a su sentido originario, a su esencia más universal puesta más acá de la vinculación ontológica con lo posible. Es, en el fondo, una equivocidad designar con un único término la necesidad libre y la ontológicamente unida. Ontológicamente, lo necesario es *eo ipso* efectivamente real —esto es, mediante su acoplamiento con lo posible. En cambio, axiológicamente y, por esta razón, también deontológica y teleológicamente, no es *eo ipso* efectivamente real.

f) Libertad, realización y posibilitación

Es significativo en esta estructura modal del deber ser sobre todo el concepto de libertad que aparece en ella. No coincide con el muy discutido concepto de libertad de la voluntad. Ésta es la libertad del sujeto personal frente al deber. Pero aquí se trata de una libertad —que se encuentra en el deber mismo— frente al ser y sus determinaciones. Es la autonomía del principio ético. Pues el deber ser parte del principio, de la pura esencia-valor. La tendencia que se encuentra en el deber es libre frente a lo real; y este ser libre lo comparte con ella toda tendencia real del sujeto, todo acto de tender que esté determinado por el deber ser. En este sentido, la libertad de la necesidad respecto de la unión con la posibilidad óntica es también, de hecho, una condición previa esencial para la propia libertad de la voluntad.

Lo característico de todo tender y buscar, por tanto, también de toda auténtica teleología, es la emancipación frente a lo real existente —y consecuentemente también frente a lo ontológicamente posible—; la independencia con la que, saltando por encima de lo real, es propuesto un punto final, un fin, una materia que debe ser. Hay aquí una instancia que, determinándose, logra pasar por encima de lo dado. Fue un error de las antiguas teorías equiparar esta libertad con la libertad de elección de la voluntad. No se trata aquí de un *minus* en determinación, sino de un *plus*; no de un estar indeterminada o de una posibilidad que está abierta, sino de una determinación *sui generis* que se añade a las determinaciones ontológicas. Pero esto quiere decir: no hay una libertad de la posibilidad, sino una libertad de la necesidad. Por este motivo (aunque él lo interpretó de otro modo), Kant rechazó con razón, por mor de la autonomía del principio, la «libertad en sentido negativo» y sólo dejó valer la «libertad en

sentido positivo», la «libertad bajo la ley». El indeterminismo, también el parcial, es una teoría falsa; no hay nada real carente de determinación.

Pero la prueba mediante el ejemplo de la necesidad libre es precisamente el punto problemático que concierne al engranaje real de la determinación ontológica y axiológica en el único mundo existente, a la repercusión del deber ser actual en la realidad ética. Esta repercusión es la realización de lo no real propuesto, el convertir en real lo ideal. El análisis del nexo final ha mostrado que la realización radica en el tercer estrato del nexo teleológico; que la realización, como todos los procesos reales, tiene estructura causal y se intercala sin violencia en estos procesos reales, pese a su determinación inversa. Pero ahora se muestra que en este proceso también se intercala la libre necesidad axiológica uniéndose a la ontológica —y produciendo, por cierto, posteriormente la posibilidad ontológica que aún faltaba; creando en cierto modo las condiciones de la efectividad que faltaban. En esta producción de la posibilidad, de la posibilitación en la realidad de lo que debe ser, la realización, claro está, ya no es libre o sólo lo es limitadamente —a saber, es libre sólo dentro de los límites de lo real dado o de las situaciones reales dadas que entran en consideración como punto de arranque de la realización. La realización de lo que debe ser no es nada más que su posibilitación ónticamente real.

Por consiguiente, en la realización se restablece el equilibrio entre la necesidad y la posibilidad. Se establece de nuevo el equilibrio —perturbado en el deber ser— entre las dos, la posición del nivel ónticamente estable de lo efectivamente real. Pero lo efectivamente real que se produce ya no es completamente lo mismo, sino que está modificado en contenido; el deber ser y la perturbación del equilibrio no han pasado por el medio sin dejar huella. La necesidad que ha ido por delante, tras de la que se ha rezagado la posibilidad, no refluye, sino que arrastra a la realización a la posibilidad que se quedaba atrás. Así la realización consiste de hecho en la posibilitación de lo que debe ser. En el nexo teleológico de la determinación hacia atrás (esto es, en el segundo estrato del mismo), encuentra los medios que constituyen en su totalidad la posibilidad ontológica. Así, pues, realiza lo propuesto en ella mediante la formación de la posibilidad; mediante la creación de las condiciones. Y como la necesidad ontológica sólo entra en acción con la totalidad de las condiciones, así se puede decir con el mismo derecho: la realización conduce, mediante la posibilitación real, desde la necesidad meramente ética, desde la necesidad en cierto

modo a secas y que esta suspendida libremente, a la necesidad ontológica, vinculada, que sigue a la posibilidad.

El tercer nivel del nexo final es este fluir real hacia la posibilidad o este ser llevado tras de la posibilidad. Aquí son «efectuadas» paso a paso las condiciones que faltaban —pues este proceso es causal. Aquí produce sus efectos una energía viva, aquí se ejecuta un trabajo real. Pues lo real, en cuyo plano transcurre el proceso, ya tiene de antemano sus determinaciones ontológicas. Presta resistencia; aunque sólo pasiva —pues no tiene «tendencias» propias—; sin embargo, esta resistencia pasiva actúa como masa inerte a la que únicamente se impone la tendencia del proceso. La realización ejecuta este trabajo, arrastra a la masa inerte tras lo que debe ser, la pone en movimiento y sólo la deja reposar cuando ha alcanzado en contenido el estado de lo que debe ser. Es el *modus* de ser de la energía ideal en la esfera real. En el sentido estricto de la palabra, hace posible lo ontológicamente imposible.

Capítulo 24. Metafísica de la persona

a) Metafísica personalista

Junto al de valor y al de deber, el concepto central de la ética es el de ser personal. En el problema del deber ser actual, se mostraba cómo depende del papel del sujeto todo traer los valores desde la esfera ideal a la real. Entre todos los seres reales, el sujeto posee la potencia de la mediación. Consciencia, conocimiento —tanto conocimiento del mundo como del valor («razón»)—, actividad, voluntad, autodeterminación, actividad para un fin y, en último término, providencia y predestinación, son los momentos de esta potencia del sujeto.

Pero además se demostró que el sujeto en este sentido es aún algo más que sujeto: es persona. No sólo está caracterizado por el ser de estos actos, sino también por un carácter específico de valor-disvalor que a esos actos y sólo a ésos conviene. Ya no es un ser meramente ontológico, también es un ser axiológico. Persona es el sujeto en tanto que es portador de valores y disvalores morales con sus actos transcendentes, esto es, en su conducta.

Hasta este punto está caracterizado el ser personal por el fenómeno ético. Por metafísica que pueda ser en sí esta determinación, por poco transparente que llegue a ser el ser de la persona con ella —sobre todo su

peculiar posición de mediador entre los valores y la realidad—, no se han traspasado con ella los límites de lo dado en el fenómeno ético. Hasta aquí la metafísica de la persona aún se sitúa en el ser de lo que se deja ver y no es de ningún modo un añadido especulativo. La metafísica de la persona aún es un *minimum* crítico en la metafísica.

Pero estos contenidos problemáticos, inevitablemente metafísicos, tienen algo tentador para el pensamiento filosófico. Fácilmente le quitan la circunspección crítica, ejercen una especie de sugestión para el desplazamiento de los límites —también en la actitud sobria, absolutamente objetiva. En el problema del ser personal arraiga el motivo de la cosmovisión personalista, de la personalización del mundo.

Desde la Antigüedad está extendido este modo de ver el mundo. La doctrina del *Logos* de la *Stoa*, que en sí misma, claro está, aún no es propiamente personalista, le ha preparado el terreno, le ha procurado las categorías. En ella tiene su antecedente más cercano el concepto del espíritu del mundo —en el neoplatonismo ha ido unido luego con el νοῦς de Aristóteles—; en ella se forma el concepto de esa συμπάθεια que recorre el mundo entero como toma de contacto universal de los seres finitos unos con otros y enlaza con la unidad de un ser espiritual global. Y en ella también se desarrolla la intuición de la inserción del ser finito (del hombre) en el espíritu infinito y universal, en la divinidad; una idea que contiene ya *in nuce* el escalonamiento de las unidades espirituales, desde el hombre ascendiendo hasta la divinidad.

La metafísica personalista puede tener un origen diferente. En todo modo teísta de ver el mundo se halla algo de ella, pero en este modo de ver no tiene una base ética sino religiosa. La ética no se puede inmiscuir en la especulación religioso-filosófica en tanto que ésta no represente su contradicción. Pero sucede de manera distinta cuando esta especulación cree poder respaldarse sobre el ser ético de la persona, cuando se deriva un personalismo universal del mundo de la ineludible metafísica de la persona como ser moral. Respecto a esto, la ética tiene que tomar posición. Pues aquí, en la solidez de lo derivado, están en juego sus propias bases.

El gran ejemplo de un personalismo así, éticamente fundamentado, lo ofrece, entre las teorías contemporáneas, precisamente aquella a la que la investigación del valor debe su mayor impulso, la ética scheleriana. Nuestra investigación tiene que confrontarse necesariamente con ella —precisamente sabiéndose coincidente con ella en los fundamentos.

b) La doctrina de Scheler de la persona y el acto

La teoría parte de que la persona y el acto van juntos indisolublemente, de que no se encuentran ni en la consciencia ni en el «yo», no son objetos de reflexión psicológica y no aparecen en la «vivencia». «La persona no es un vacío punto de partida de actos, sino que es el ser concreto sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza nunca la esencia plena y adecuada de un acto». La persona no es algo tras o sobre los actos, sino que siempre está contenida ya en ellos; es su unidad de ser no separable de la esencia de esos actos. Y esta unidad es concreta, existe «para los actos de todas las diversidades posibles». Está presupuesta ya en todo acto concreto como ser ejecutante. En la unidad del ejecutar están cohesionados los actos esencialmente. Un acto concreto aislado es abstracción psicológica. En la realidad —y la realidad del acto es su ejecución— no hay aislamiento.

Estas afirmaciones perfilan fenomenológicamente el ser de la persona —a diferencia de la cosa, por una parte, y del sujeto, por otra. Claro es que el ser positivo de la persona también queda en ellas todavía intacto. Todos los fenómenos, contenidos, funciones de la consciencia, en cuanto que se pueden captar psicológicamente, no coinciden con los actos y mucho menos con su unidad concreta de ejecución. Así como el acto auténtico sólo consiste en la ejecución, así la persona sólo está en la unidad del ejecutar, por tanto, no está en ningún modo de aparición, tampoco en ninguno interno, en ninguna vivencia.

Con esto se pone un límite absoluto a la comprensión psicológica. No hay una psicología de la persona. Incluso tampoco hay una auténtica psicología de los actos. La esencia del recordar, del estar expectante, del esperar, del amar, se sustrae a su reflexión, orientada hacia los fenómenos de la consciencia. Si la consciencia es el campo de la objetividad psicológica, tiene que valer la afirmación de que los actos tienen un ser sobreconsciente. Y si para la psicología no entra en consideración nada más que esta objetividad psicológica —objetividad que, por cierto, más bien se niega en ellos—, tiene que valer también la ulterior afirmación de que los actos en general no son objetos y no pueden ser dados a ninguna orientación objetiva. Lo mismo valdrá, entonces, naturalmente acrecentado, de su unidad de ejecución, de la persona.

Scheler extrae una última consecuencia: como «la persona sólo existe y vive en la ejecución de actos intencionales», la persona, según él, por su

esencia, no es objeto. Se puede percibir interiormente el yo y sus funciones, pero no la persona y sus actos. La presuposición es, no obstante, la de que el único tipo de saber sobre algo que aquí entra en consideración es la percepción interna en sentido psicológico.

Pero precisamente esta presuposición es discutible. Si no hubiera ninguna posibilidad de orientación hacia los actos y las personas como objetos, la misma ética sería imposible. Pues el objeto de la ética es el hombre como persona. Y sus actos activamente transcendentes (disposición de ánimo, volición, acción) son justamente aquello que está sujeto al juicio de valor; esto es, lo que es objeto del juicio de valor. En el juicio de valor se convierte en objeto precisamente eso a lo que Scheler niega la objetividad. Esta orientación de la ética no es, sin embargo, artificial, acaso preparada sólo por la teoría filosófica; la ética la toma más bien de la misma vida moral concreta. Esta orientación valorante hacia las acciones y hacia las personas que obran es una orientación profundamente arraigada, característica de los hombres en general. Incluso se puede decir que ella es primaria, infinitamente más natural y universal que la reflexión psicológica y, al menos, tan originaria como la orientación hacia las cosas. Para el hombre ingenuo, esta última orientación siempre está condicionada ya por la orientación a las personas; pues ésta siempre es, en la vida, la más actual.

Esta orientación primaria hacia las personas es completamente objetiva. Por esencialmente diferente que pueda ser de la orientación hacia las cosas y hacia las relaciones entre cosas, respecto de su objetividad no se diferencia de ella de ningún modo. La diferencia entre la intención ontológica y la axiológica, entre la teorética y la práctica, se sitúa más acá de los límites de la objetividad en general. Toda intención apunta a un algo intendido y toda intuición o darse lo es de objetos. Que estos actos —que configuran el objeto en la intención axiológica y práctica— sean ellos mismos a su vez actos intencionales y, por tanto, tengan, por su parte, objetos a los que están dirigidos, no impide su objetividad en lo más mínimo. Hay actos *sui generis* que se dirigen intencionalmente a actos. Y en que haya tales actos consiste justamente el fenómeno de la consciencia moral.

c) Actos y personas como objetos

Como se ha dicho, este fenómeno es primario, no reducible ulteriormente a otro fenómeno. Puede considerarse cuestionable que se lo pueda

explicar con ayuda de alguna teoría. Pero su presencia y la posibilidad de describirlo fenomenológicamente es indiscutible. Sólo esto último llenaría un capítulo entero. Como prueba, indíquense aquí los siguientes hechos de la vida ética.

El hombre, entendido en el sentido de la orientación natural, se encuentra como persona entre personas. Forma parte de un mundo conjunto de personas. Toda persona ajena que aparezca en el ámbito de su vida personal se le da primariamente como tal, de modo intuitivo. No sólo mediante la reflexión llega a que es una persona, sino que se ve puesto de antemano respecto a ella en una viva relación de actos, relación que es a la vez una relación de disposición de ánimo, de acción y de valoración. Así, cada «otro hombre» es, para él, objeto inmediato de su conducta, tanto de la interior como de la exterior; y asimismo, frente a cada «otro hombre», se ve convertido inmediatamente en objeto de la conducta del mismo —tanto da que esta conducta ajena sea meramente interior o produzca acciones.

Las personas están insertadas de suyo unas para otras en el mundo común de los objetos reales. Comparten con las cosas y con las relaciones entre cosas el mismo *modus* de realidad. Nada cambia en esto el que las personas no consistan nada más que en la ejecución de sus actos. Pues los actos mismos participan de la misma realidad que los acontecimientos de todo tipo. Y se halla en la esencia de lo real poder ser objeto de posible conocimiento. Claro es que depende de otras condiciones que haya de hecho un conocimiento que capte algo real determinado. En sí podría ocurrir que no hubiera ningún conocimiento de personas, porque no hubiera ningún cognoscente real dirigido a las personas como objetos. Pero no se corresponde con los hechos un agnosticismo personal semejante. Tenemos una consciencia de personas, y tan primaria, por cierto, como la de las cosas —un saber inmediato de que estos seres que nos rodean no están ahí, como las cosas, indiferentes hacia nosotros, sino que en cada situación vital toman posición de cualquier modo frente a nosotros, nos rechazan o nos aceptan, nos hostigan o nos aman. En la ejecución de tales actos se halla lo personal de ellos, y precisamente estos actos de toma postura son esos de los que tenemos una consciencia inmediata —una consciencia que se puede engañar, como toda consciencia de objetos, pero que está dada incluso al más ingenuo.

Hay una percepción primaria de personas, percepción del más vivo, del más concreto, del más individualizado tipo; un saber sobre los actos de toma de postura interior de las personas ajenas; en primer término, sobre los actos que están dirigidos hacia la propia persona; pero en más amplio sentido también de los actos que están dirigidos hacia otras personas ajenas. Este saber no tiene nada que ver con la reflexión psicológica; tampoco es favorecido esencialmente por el saber psicológico cuando se añade tal saber. Es algo inmediato y, en esta inmediatez, algo altamente enigmático. Pues por muy condicionado que pueda estar por la percepción externa y la reflexión intelectual, nunca se puede disolver en tales factores. Está contenido en él, además, una toma de contacto directa con la ejecución del acto de la persona ajena —esto es, con lo auténticamente personal en ella.

En este sentido, las personas y los auténticos actos personales son, de hecho, objetos. La objetividad como tal no tiene su límite en los límites de la «coseidad», es indiferente frente a la diferencia entre persona y cosa. Las personas no son más transcendentes que las cosas. Todo lo real es igualmente transcendente para el sujeto cognoscente, igualmente independiente de él y siendo en sí. Las personas, como las cosas, pueden ser cognoscibles en el más delimitado sentido, son objetos de posible conocimiento en el mismo sentido que éstas.

No tiene nada que ver esta matización con la oposición entre mundo externo e interno. Cada persona pertenece para cada otra al mundo externo y cada una, a su vez, es en sí misma un mundo interno; es el sujeto para el que las otras personas son objetos. Aquí ya está presupuesto todo el engranaje ontológico entre mundo interno y mundo externo. Es condición del modo de ser del ser personal.

d) Personeidad y subjetividad. «Yo» y «tú»

Pero las personas son, claro es, objetos de otro tipo. Esta diferencia no atañe a su modalidad y a su auténtica objetividad, pero sí a su estructura y a su esencia metafísica. Las personas no son en primer término objetos de conocimiento, sino objetos de la toma de posición, de la disposición de ánimo y la acción. Y justamente lo son porque ellas mismas también son seres que toman posición. Están entrelazadas en una conexión diferente a la de la relación de conocimiento. La correlación de sujeto y objeto no agota su conexión vital concreta. A decir verdad, también las cosas están

entrelazadas en esta misma múltiple conexión vital, pero siempre sólo unilateralmente. Respecto a ellas, se puede tomar cualquier posición, pero ellas mismas no toman posición. Por esta razón, la toma de posición respecto a ellas también es diferente. No son objetos de disposición de ánimo y acción, sino sólo medios en la conexión de posibles acciones. Los actos intencionales éticos apuntan por encima de ellas a las personas. Y todo estar determinado ético-axiológico les incumbe sólo indirectamente. Pero a las personas y a los actos les incumbe directamente.

Las dos correlaciones «persona-cosa» y «sujeto-objeto» no coinciden, pero tampoco se encuentran indiferentes la una respecto a la otra, no se cruzan sencillamente como las dimensiones espaciales. Pues aunque las cosas nunca son sujetos, los objetos, sin embargo, pueden ser personas. No por eso son las cosas necesariamente objetos (obyectados a un sujeto), también pueden ser —justamente como las personas— transobjetivas, incluso transinteligibles. Todo lo real es por principio indiferente hacia los límites de su obyección y de su obyecciabilidad. Y las personas son necesariamente sujetos de posible obyección. Pues los actos, en cuya unidad de ejecución consiste la personeidad, son actos puramente transcendentes, están dirigidos a objetos y ya llevan en sí, en esta dirección suya hacia objetos, la centralidad en un sujeto. Sin embargo, la subjetividad y la personeidad son algo básicamente diferente. Uno y el mismo ser, en el que el sujeto y la persona coinciden, es uno distinto como sujeto y otro distinto como persona. Como sujeto es un ser puramente ontológico y está frente al mundo externo real como frente a un mundo parcialmente obyectado. Pero como persona es, a la vez, un ser axiológico; es, a la vez —con sus actos transcendentes— portador de valores y disvalores específicos, propios únicamente de él como tal persona. Pero esto último lo separa de las cosas, con las que comparte ontológicamente la realidad y gnoseológicamente la objetividad.

La persona se encuentra en una doble relación —por una parte, respecto al mundo de las cosas (respecto a las configuraciones meramente ontológicas), y por otra, respecto al mundo de las personas (respecto a los portadores de valor iguales a ella). En la primera relación, la persona, como «yo», se encuentra frente al «no-yo» en general; en la última, como «yo», frente al «tú».

Es un extendido error psicológico referir la correlación entre yo y tú al sujeto. Más bien esta singular relación, que ya destaca el lenguaje

corriente frente a todas las otras relaciones con los pronombres personales, sólo se da entre personas. Yo y no-yo configuran una oposición gnoseológica e, indirectamente, también psicológica; pero yo y tú configuran una oposición puramente ética. Esta oposición consiste únicamente en la relación entre seres personales que ejecutan actos y sólo está presente realmente en la ejecución de los actos transcendentes dirigidos de persona a persona. Cuando Scheler afirma que un yo no puede ni obrar ni pasear, incurre en una modificación de esta relación en sí evidente. Precisamente sólo un yo lo puede. Naturalmente no como sujeto —un sujeto, claro está, ni obra, ni pasea—, pero sí como persona. La terminología que reserva el «yo» para el sujeto es idiomáticamente violenta y completamente arbitraria. El lenguaje dice «yo obro» y « yo paseo». Aquí radica claramente el sentido personal del «yo». Y en la medida que el habla, la disposición de ánimo y la acción de un «yo» se dirigen necesariamente a un «tú», lo mismo que vale de la «primara persona» vale también necesariamente de la «segunda persona».

Aún más grave es el error cuando, con Scheler, se separa completamente y se hace independiente el ser de la persona del ser del sujeto. El desconocimiento del sentido personal del concepto-yo lo favorece. Si se separa a la persona de la correlación de yo y tú —en que únicamente la conocemos—, se le da el sello de algo absoluto, que en general ya no es referido (relativo) a nada. «Dios, por ejemplo, puede ser persona, pero no un yo, puesto que para él no hay ni tú ni mundo externo». Un argumento así revela su insostenibilidad en que se orienta en lo más desconocido y más impenetrable pensable (en lo que nunca es objeto de un saber determinado) y traslada lo supuestamente visto en ello a lo conocido, lo únicamente dado. Nosotros no sabemos si hay tal ser personal —ni siquiera si puede haberlo— frente al cual ya no se encuentre ni un segundo ser semejante, ni un mundo objetivo. Por esta razón, así como no podemos excluir su sola posibilidad, tampoco podemos sin más presuponerlo. Y aunque hubiera tal ser, nada se seguiría de ello para el ser de la personeidad como tal. Pues este ser podría haberse modificado esencialmente en él.

Más bien: si Dios es persona —en el único sentido de esta palabra dado en el fenómeno y accesible a nosotros—, también tiene que ser sujeto. Pues la persona es ejecutora de actos, y el ser de los actos, a su vez, consiste sólo en sus ejecuciones. Pero los actos mismos, de los que únicamente se

trata, son actos transcendentes, se dirigen a las personas como objetos y caracterizan con ello a su ejecutor como sujeto. El sujeto como formación categorial es presuposición de la persona. La personeidad es la forma más alta y, justo, por eso, la más condicionada; y el sujeto es la más baja y, por esta razón, la condicionante. Al sujeto como tal aún le falta la capacidad ética de portar el valor; como tal no es ejecutor de actos éticamente relevantes.

En sí, también podría existir un sujeto sin personeidad: un ser representador, puramente espejeante, sin sentimientos del valor, tomas de posición y disposiciones de ánimo. No conocemos un ser así y no tenemos ningún derecho a aceptarlo; pero es pensable sin contradicción interna; filosóficamente ha sido construido a menudo desde el punto de vista teorético-cognoscitivo para llevar luego una vaga existencia en teorías igualmente indemostrables que irrefutables. Pero lo contrario, un ser personal sin subjetividad, no es posible en ningún caso. Sólo es pensable si se separan externamente, abstractamente, ambos conceptos uno del otro, limando la riqueza de su contenido. Pero si se comprende al ser personal en su concreción como unidad y como ejecutor de actos transcendentes dirigidos a personas, se ve inmediatamente que ya se ha presupuesto la relación de transcendencia «sujeto-objeto». Una persona carente de sujeto es abstracción vacía.

Sólo por encima de la subjetividad hay personeidad, sólo sobre sus bases —de modo análogo a como sólo por encima de la vitalidad hay subjetividad y sólo por encima de toda la legalidad natural más baja hay vida. Este escalonamiento categorial no es reversible. No significa un «desprenderse» las configuraciones más altas «de» las más bajas, sino sólo su estar condicionado por las más bajas. El *novum* de la configuración más alta siempre es autónomo frente a la más baja; introduce una nueva legalidad y una nueva formación no contenidas de ningún modo en aquélla. Pero no puede existir sin esa más baja. Sólo «sobre ella» tiene espacio de juego, no puede desplazar ni aniquilar sus propias bases. La categoría más alta siempre es la más débil, la más dependiente —pese a toda su autonomía; la más baja es la más fuerte, no suprimible por ningún poder —pese a su insignificante determinación y riqueza de contenido. Sólo es materia para la más alta, pero una materia necesaria. Sin ella, la más alta se queda en abstracción. Toda inversión de esta ley categorial básica —por muy construible con el pensamiento que pueda ser tras la abstracción de los

contenidos específicos— es una falta fundamental contra la situación objetiva metafísica, una desfiguración del estado del problema, una falsificación de la conexión dada en el fenómeno, un juego mental vacío. Y con este juego mental se podrá llegar a los resultados deseados, pero lo deseado no se convierte, por eso, en lo demostrado. El resultado es fraudulento.

e) Persona y mundo

La ulterior tesis de Scheler atañe a la correlación entre persona y mundo. Según él, un mundo siempre es relativo a una persona, cuyo mundo es; es «un mundo concreto sólo y exclusivamente como mundo de una persona». A una persona individual, le corresponde, por consiguiente, un mundo individual. Y de éste, a su vez, sólo vale una verdad individual; respectivamente, la verdad metafísica misma tiene que tener un contenido diferente para cada persona, «puesto que el contenido del ser mismo del mundo es diferente para cada persona». Así, pues, también la verdad absoluta sólo puede ser «personal»; y el que esto sea así se funda, no en la esencia de la verdad, sino en la esencia del ser. La persona, por su parte, no pertenece al mundo, no es parte de él, permanece siempre frente a él.

Si se toma esta tesis exactamente en el contexto en el que se encuentra, tiene un mérito decisivo. Está dirigida contra la suposición de una «razón transcendental», de una «consciencia en general» o de un «yo universal», al que el mundo tuviera que ser relativo. Semejante suposición, claro está, es infundada, sobre todo si se quiere apoyar sobre ella la unidad supra-personal del mundo. El error no estriba, sin embargo, en la impersoneidad del correlato mundanal, sino en su subjetividad y, finalmente, en la presuposición de que, de modo general, el mundo es relativo a un correlato. Pues semejante relatividad no se puede mostrar ontológicamene de ningún modo. No hay ningún fenómeno con el que se corresponda.

Pero esta última reflexión también se dirige ya contra la tesis schelerianа misma. Ésta ni remotamente está agotada en su sentido polémico. Es una tesis completamente positiva, altamente metafísica. En ella tiene repercusión un motivo de ese mismo idealismo al que Scheler combatió. Sólo se la desplaza desde el esquema transcendental-subjetivista a uno asimismo transcendental-personalista; lo que —puesto que la personeidad presupone la subjetividad—, sólo es, en efecto, un desplazamiento insignificante. Tampoco falta la consecuencia, que se extrae inmediatamente de

aquí, de una persona transcendental, de la «persona espiritual infinita y perfecta» —a la que únicamente se logra ver con la tesis.

Ante todo una cosa: Un mundo dado, concreto e intuitivo sólo puede ser, claro está, el mundo de una persona; tiene que ser «relativo» a ella y todas las verdades que valgan de él tienen que ser necesariamente «verdades personales». Pero en la esencia del mundo como siendo uno no se encuentra ni ser concreto e intuitivo, ni tampoco dado. Su ser —y el ser de todas las cosas en él— tiene su singularidad precisamente en que existe independientemente de toda intuición y todo darse; es más, más bien no hay ni un único fenómeno de intuición y del darse en que no esté dado conjuntamente el ser en sí de lo intuido y de lo dado. Toda clase de conocimiento —sea percepción o un captar apriórico, certeza emocional (como en el sentimiento del valor) o un inferir con el entendimiento— lleva este índice del ser en sí de sus objetos como momento en sí esencial; y sólo en tanto que lo lleva en sí, muestra el carácter específico de un conocimiento. Mienta su objeto como siendo en sí. Claro es que se puede negar que corresponda al ser en sí mentado un ser en sí real —pero sólo en el sentido del escepticismo universal o de un subjetivismo asimismo universal. Pero ninguno de los dos se corresponde de ninguna manera con la scheleriana «relatividad a la persona». Además, ambos son una mera afirmación que contradice al fenómeno, afirmación que, por su parte, adeuda la prueba de sus sostenibilidad.

El mundo real existe, también aunque no sea intuido en absoluto y no sea dado a nadie. Los sujetos, únicamente a los cuales el mundo —o una parte de él— puede ser dado, más bien surgen ellos mismos en él, están insertados totalmente en él, son sostenidos por él. Pero el mundo mismo, así como esas partes intuidas de él, existe también sin el surgimiento del sujeto en él. El mundo y sus partes no dependen de su ser intuidos, de su obyección, sino que nacen y perecen según leyes universales del ser tipificadas completamente de modo distinto —al igual que también los sujetos insertados en su conexión. Pero este mundo que es en sí, así como todo miembro de él, igualmente en sí, es «concreto»; esto es, está ontológicamente concretado independientemente de toda concreción de la posible intuición o darse. La concreción es tan poco relativa a un sujeto que vive o, incluso, a una persona como la conexión vital misma que la persona articula —junto con todo el sujeto que la lleva— dentro del conjunto de la conexión del mundo. La concreción no es

cosa vivida —como la intuitividad y el darse—, sino propia de todo lo ónticamente real como tal.

Si se quiere introducir el «mundo» en el ámbito de la investigación ética, se tiene que admitir en él lo que ontológicametne vale de él: que de ningún modo es correlato de algo; por tanto, tampoco puede ser relativo a algo. Lo que está mentado con él es, justo, el todo, que comprende absolutamente todas las correlaciones. Si no se quiere designar este todo como mundo, se tendrá que designarlo de otro modo; pero con ello no se habría modificado al problema del mundo. «El mundo», ese eterno singular, está muy lejos de ser meramente el mundo de las cosas —mucho menos meramente el de los objetos, pues las cosas son indiferentes en su ser en sí hacia si ellas son o no objetos para alguien—; más bien el mismo mundo es originariamente, a la vez, el mundo de las personas; comprende la conexión vital real de las personas, incluidas sus relaciones éticas específicas, tan primariamente como la conexión universal del ser de lo real en general. Si se quisiera disociar al ser personal de esta conexión del mundo, se le privaría con ello no sólo de su conexión vital concreta, sino también de su realidad. Pues la conexión del mundo es la conexión de todo lo real.

«Persona y cosa» configuran una relación de oposición en el seno del mundo real. Pero la oposición no es en absoluto modal (concerniente al modo de ser), sino exclusivamente constitutiva, estructural y, además, axiológica: una oposición de la capacidad para portar el valor. Así, pues, esta oposición no es extensible a «persona y mundo». Pues el «mundo» es tanto mundo de las personas como de las cosas. Por eso es erróneo no querer aceptar a la persona como «parte» del mundo al mismo nivel que las cosas. Y que haya una persona exterior al mundo, cuyo correlato objetivo pueda ser «el mundo» como un todo, está sustraído al criterio humano. Sólo conocemos el fenómeno de la persona que se halla dentro del mundo; el fenómeno del ser que vive, que quiere y que obra en el mundo. Y forma parte del problema básico de este ser persona —puesto que consiste en la unidad de ejecución de sus actos y los actos, a su vez, presuponen una conexión vital de personas— que sólo pueda encontrarse dentro de un mundo de personas (y de cosas), pero nunca pueda encontrarse puramente frente a él como correlato.

Y, en definitiva, en lo que concierne al concepto de «verdad personal», desde luego éste existe legítimamente en cierto sentido: a saber,

como expresión del alcance —muy condicionado individualmente de hecho— de los actos transcendentes de una persona concreta. Lo que con razón puede denominarse el «mundo personal» del individuo siempre es un recorte del mundo que es en sí y está condicionado, por eso, tanto por las más extensas conexiones de este último como por la posición especial que ocupa el individuo respecto a las personas y a las cosas.

Tanto el recorte como tal como las perspectivas de la intuición y los modos de darse particulares en que consiste el recorte para los individuos son relativos, claro es, a la persona. Pero el modo de ser de las personas y de las cosas mismas que se encuentran en su ámbito no es relativo de ningún modo a la persona, sino completamente independiente y en sí, como todo lo real. Del «mundo personal», del recorte como tal y de su modo de darse, tiene que valer, claro está, la «verdad personal», que sólo existe para la persona. Pero este modo de validez no es el que conviene a la verdad como tal. Solamente en sentido inauténtico hay «verdad personal»; la «verdad personal» propiamente no es verdad. Más bien radica en la esencia de lo existente como algo que es en sí y claramente determinado el que sólo pueda haber una verdad de ello y, por cierto, absoluta. Cualquier otro concepto de verdad es un sucedáneo, que no merece el nombre.

Si la plenitud de contenido del «mundo personal» fuera un mundo existente sólo para la persona, ya no habría ninguna verdad absoluta por encima de la «verdad personal» relativa y la orientación del hombre en el mundo se hundiría en un ilimitado relativismo. Pero si todas las configuraciones incluidas en el mundo están arraigadas ontológicamente en el mundo común y que es en sí, entonces más bien es secundario todo acotamiento personal de recortes y, con ello, toda intuición, todo ser vivido. Sobre la cuestionable «verdad personal» se levanta una verdad absoluta, que permanece, claro está, como idea para la persona concreta, pero, no obstante, también le proporciona los fundamentos a su conocimiento y a su orientación en el mundo.

Capítulo 25. El personalismo metafísico

a) Idea de mundo e idea de Dios

Si se parte de la correlación de Scheler entre «persona y mundo», le falta al «mundo» la unicidad y el carácter absoluto con que cada uno lo comprende espontáneamente en su concepto. Así, pues, frente a la personeidad limitada, aparece la idea del «macrocosmos», respecto a la que aquélla se tiene que comportar como la parte respecto al todo. Pero si permanece en vigor como ley esa correlatividad, se tiene que dar una contrafigura personal frente al macrocosmos. Esta contrafigura la formula la idea de Dios, la idea de «una persona espiritual infinita y perfecta». Ciertamente, la existencia de tal persona no se puede seguir de esta idea, pero podemos captar sus actos en sus rasgos esenciales en la fenomenología del acto, en tanto que ésta no apunta a actos de determinadas personas empíricas, sino de todas las «posibles». «Así la idea de Dios está dada conjuntamente con la unidad, identidad y unicidad del mundo sobre la base de una conexión de esencias». En estas afirmaciones radica el personalismo metafísico.

Scheler tiene como contrasentido asentar como real un único mundo concreto sin asentar conjuntamente la idea de un espíritu concreto; no se puede mentar a ese único mundo sin mentar conjuntamente a Dios.

¿Qué autoriza a esta afirmación? En primer lugar, en ella también están camuflados los excesos metafísicos del idealismo, que lo inducen a suposiciones como «la razón universal del mundo», el «ordenador moral del mundo», el «sujeto lógico». En verdad, estas suposiciones sólo son sucedáneos de un correlato macrocósmico del mundo; y en la polémica con ellas tiene una cierta razón la afirmación scheleriana. Pero la presuposición básica es, por supuesto, la de que «el» mundo como tal exige un correlato; que en su modo de ser radica, por legalidad esencial, ser mundo para alguien. Esta presuposición comparte su afirmación con las tesis idealistas.

Pero esta presuposición, precisamente, se ha demostrado errónea. Tal legalidad esencial no existe. Más bien esa legalidad contradice al sentido simple y evidente de toda objetividad, tanto de las teoréticas como de las prácticas. Tampoco depende la «concreción» del mundo de la concreción de una contrafigura personal. Al contrario, un ser personal que no fuera miembro de un mundo concreto, de un mundo real, sería en sí mismo

abstracción. Pues al ejecutar sus actos —siempre transcendentes y dirigidos a objetos que son en sí— está insertado necesariamente como parte real en la conexión del mundo real, pero nunca está «frente» a él como frente al todo.

Sin embargo, el error básico que aquí está presente está arraigado más profundamente todavía. Consiste en la generalización de la personeidad —más allá de la esfera natural de su darse y de su validez—, en su separación de su presuposición: la subjetividad, y de su esfera global ontológica: el mundo real mismo.

La fenomenología de la persona lo favorece. Únicamente proporciona los rasgos esenciales de la persona considerados en sí mismos y, en cierto modo, aislados. Por objetivamente contemplados que puedan ser éstos, sólo serán contemplados a medias mientras que no lo sean en las conexiones de las personas y, en último término, de lo real en general. Todo error de ampliación de validez aquí tiene su fundamento. Este modo de rebasar límites siempre tiene lugar cuando se trasladan sin reparo los rasgos esenciales, contemplados correctamente en un fenómeno particular, al conjunto de todos los fenómenos, también a los radicalmente heterogéneos. Materialismo, logicismo, psicologismo, son aspectos parciales del mundo, autorizados dentro de los reducidos límites de sus problemas regionales, profundamente desautorizados como punto de vista del todo. A esta serie también pertenece el personalismo. Lo que vale de ese aspecto del mundo que sólo existe relativamente a una persona individual real, esto es, esta relatividad suya a la persona, no puede trasladarse, evidentemente, al mundo mismo, del cual es recorte o aspecto parcial. Los aspectos del mundo son relativos a las personas; y esto sólo en tanto que estas personas son a su vez miembros de un mundo real; pero no por eso el mundo real mismo es relativo a una persona. Sino, al revés, todas las personas son relativas ontológicamente a él. Si de esta relación de dependencia se hace una correlación mediante artificiales rebasamientos de límites, se llega inmediatamente a la construcción intelectual del personalismo metafísico.

b) Persona concreta y persona colectiva

El personalismo metafísico está arraigado éticamente todavía de un modo más profundo en la idea de la «persona colectiva». Es una antigua evidencia la de que la persona concreta aislada es una abstracción por sí; la de que la persona concreta no se presenta nada más que en conexiones

más grandes de personas y no sólo está condicionada por ellas en su realidad, sino también en su *ethos*. Y en la medida en que estas conexiones no son meramente comunidad real de vida, tampoco mera sociedad de individuos, sino unidades espirituales de índole peculiar, Scheler las concibe como personas de orden más alto, como «personas colectivas». También ellas serán ejecutoras de actos y portadoras de valores de actos; por cierto, de modo que los actos de la persona concreta siempre estarán condicionados conjuntamente por los de la persona colectiva. Se expresará esta relación en la solidaridad de las personas concretas y en su co-responsabilidad por los demás tanto como por la persona colectiva. Lo que vinculará a un hombre con otro, ya sea la mutua comprensión, el tender o el amor recíprocos, ya sea el conocer, el crear o el objetivo vital en común, no será un secundario estar referidas unas a otras las personas concretas, originariamente independientes, sino el arraigamiento en una unidad personal de orden más alto. Si además se añade que tal orden más alto se puede suponer continuamente potenciado hacia arriba —hasta una persona colectiva absoluta y omniabarcante—, se terminará también, en esta consideración, en la imagen personalista del mundo con la idea de Dios.

Se ha de reconocer sin reservas lo grandioso de esta perspectiva metafísica. Pero precisamente estas perspectivas tienen la precariedad de seducir por su grandeza más que de convencer.

Es verdad que los actos de la persona concreta, y ella misma conjuntamente, siempre están condicionados de un modo múltiple por la configuración colectiva más grande en que están arraigados; es verdad que el comprender y el amar tienen un carácter transcendente que permanece irracional desde el punto de vista de la persona concreta. Desde la profunda idea de la συμπάθεια estoica, se han dado muchos notables intentos metafísicos de explicación de este carácter. Asimismo, los fenómenos de la responsabilidad conjunta y de la solidaridad son indiscutiblemente algo que lleva más allá de los límites de la persona concreta. Sería temerario decidir con palabras tajantes cómo se solventan estos eternos enigmas del *ethos* humano. En la metafísica de la moral hay más problemas irresueltos como éstos. En el actual estadio de la investigación aún tenemos un largo camino hasta ellos. Si todas las «soluciones» anteriores eran precipitadas, tenemos un doble motivo para dejarlos reposar ante nosotros y perseguir las cuestiones más cercanas. Pese a su peculiar atractivo, la solución personalista no es mejor que los antiguos caminos errados de la especulación. Pues el

traslado del carácter mismo de la personeidad a las unidades sociales más altas —Pueblo, Estado, Círculo Cultural, Humanidad— sólo resiste la crítica en una muy limitada medida.

El estar condicionada la persona concreta y sus actos por una colectividad más reducida o más extensa no implica de ningún modo el carácter personal de esta última, exactamente como el estar condicionado el conocimiento individual por un respectivo nivel colectivo del conocimiento humano tampoco implica el carácter de sujeto del último (un sujeto colectivo). Es verdad que esas unidades sociales también son en cierto sentido ejecutoras de actos y que también les conviene a ellas dentro de ciertos límites la capacidad de portar el valor del ejecutor ético de actos. Pero la cuestión es precisamente la de si sólo esto es suficiente para adjudicarles ya la personeidad en pleno y elevado sentido.

Más bien se podría pensar que solamente les conviniera a ellas la personeidad en un sentido figurado, empalidecido, despotencializado. No cabe ninguna duda de que, por ejemplo, una nación como tal puede obrar, perseguir tareas, enemistarse, cargar con culpas; pero sigue siendo cuestionable si todo esto vale de ella en el mismo sentido que de los hombres concretos; si más bien no parte siempre de las personas concretas la auténtica iniciativa en la colectividad; si la contemplación de los objetivos colectivos no tiene lugar por los individuos; si la ofensa y la culpa no aparece preponderantemente en los individuos. Mientras se considere la cuestión únicamente en sus rasgos generales, sólo se podrá decir, claro está, que también podría ser así. Pero esto cambia tan pronto como nos adentramos en la consideración esencial y de principios (categorial) del estado del problema. Aquí se encuentran marcados límites muy determinados a la ampliación de la personeidad.

c) «Personas de orden más alto» y consciencia de orden más alto

Para Scheler, la cuestión es más sencilla de lo que es en sí, porque ha suprimido la esencial relación de condición entre persona y sujeto. Si admitimos que la personeidad flota libremente, sin fundamento categorial, nada nos impedirá entonces dejar que se eleven de cualquier modo los órdenes de la persona. Pero si entendemos que la personeidad se basa en un sujeto portador y que no puede existir sin uno tal —porque los actos, cuyo ejecutor es la persona, están dirigidos a objetos y, por tanto, necesariamente son actos de un sujeto—, limitamos por sí mismo de golpe

esa sucesión de órdenes. La personeidad sólo puede convenir a esas configuraciones que ya tengan la forma categorial del sujeto. La puesta del revés o disolución de esta relación esencial significa la inversión de la ley categorial básica.

Esta ley afirma que la configuración más alta siempre tiene como presuposición la más baja, descansa sobre ella; es, por tanto, dependiente de ella como de una *conditio sine qua non*. Ahora bien, como, frente al sujeto, la persona es indiscutiblemente la configuración más alta —ya que por su naturaleza simultáneamente axiológica pertenece a una esfera del ser de la que el sujeto como tal no forma parte—, se sigue que no puede darse la personeidad sin subjetividad y, por tanto, nunca como personeidad que flota libremente. Sólo puede ser persona un sujeto, un «yo», una consciencia, un ser que tenga su mundo interior en oposición al mundo exterior y al que este mundo interior le sea dado en su aspecto interior —un ser que pueda conocer, sentir, amar, odiar, tender, querer y obrar. En el lenguaje de Leibniz, se podría decir: la condición de la personeidad es la apercepción.

No es cosa de argumentar contra esto desde el ser de Dios. Las leyes categoriales, hasta donde son conocidas, son evidentes. Y del ser de Dios no sabemos nada. Sólo podemos tener algo ante los ojos según las relaciones categoriales que dominan nuestro pensar y nuestro intuir, pero nunca fuera de ellas o en oposición a ellas. Ciertamente, los momentos categoriales separados, sin fundamento, rinden constructivamente de modo fácil algo en sí lógicamente unísono —pero unísono a la manera del *mundus fabulosus*. Un *modus* ónticamente real de posibilidad no existe para esa configuración.

Ahora bien, si la personeidad está unida a una consciencia, las «personas de orden más alto» sólo podrían responder, evidentemente, a una consciencia de orden más alto. Pero es muy cuestionable si hay y hasta qué punto una consciencia de orden más alto por encima de la consciencia individual. La fantasía del idealismo ha sido inagotable en esta dirección; el «sujeto transcendental», la «consciencia en general», el *intellectus infinitus,* aparentemente complacen al personalismo. Pero son poco apropiados para caracterizar colectividades tales como la nación, el círculo cultural, la humanidad. Scheler también los rechaza expresamente. Exactamente tomadas, estas suposiciones tienen pies de barro, son configuraciones que flotan en el aire sin fundamento categorial, son incapaces

completamente de sostenerse a sí mismas, mucho menos al ser aún más pesado de la persona colectiva.

Y si partimos más de los fenómenos dados, si nos orientamos en donde hay solidaridad y co-responsabilidad, entonces se mostrará que estos últimos fenómenos no hacen completamente las veces de la consciencia de orden más alto. La solidaridad y la co-responsabilidad son, más bien, funciones que también pueden existir manifiestamente sin una consciencia colectiva vinculante. Ambas consisten en una vinculación interna *sui generis* que existe entre los actos o entre los valores de actos de diferentes personas concretas. Sigue siendo muy enigmático cómo es metafísicamente posible esta vinculación. Pero lo vinculante no es en ningún caso una consciencia supra-abarcante; por tanto, tampoco una persona colectiva. Pues la consciencia del acto, la consciencia del valor y el sentimiento de responsabilidad siempre es sólo de una persona concreta, lo mismo da si de la propia persona, de una persona ajena o de una colectividad de personas. En todo caso, todo este tipo de consciencia sólo lo conocemos como consciencia del individuo, por mucho que pueda repetirse de modo similar o múltiplemente modificada en otros individuos. Pero que sea simultáneamente una consciencia conjunta de los actos y de los valores de acto ajenos, que los actos igualmente dirigidos de muchos vayan solidariamente juntos y produzcan efectos como un acto colectivo de una persona colectiva y puedan ser valiosos o contrarios al valor, esto no significa ni mucho menos su centralidad en una consciencia colectiva, sino sólo la comunidad del *ethos* y la conexión a la vez ontológica y axiológica de los sujetos personales individuales. En cambio, una consciencia de comunidad no existe por encima de estos últimos, sino exclusivamente en ellos.

Hay, claro está, configuraciones colectivas espirituales, «espíritu objetivo» —aunque no en sentido hegeliano—, que nunca se disuelve en consciencia individual, pero en el que todos tienen parte. El arte, la ciencia, la moralidad de una época, la vida nacional, política o religiosa, es espíritu colectivo en este sentido. El modo de ser de tales configuraciones es completamente real, como que ellas tienen su nacimiento y su perecer, su historia y sus leyes de desarrollo. Son un poder espiritual macrocósmico que se encuentra en la más estricta interacción con el espíritu individual. Existen por encima de los individuos, pero, no obstante, descansan por completo sobre ellos y todo su desarrollo es obra de individuos; a su vez,

el individuo singular, por su parte, está determinado por su estructura; y tanto que sólo le queda espacio de juego para su particularidad en el seno de esta estructura o sólo un poco más allá de ella. Pero las configuraciones reales del espíritu colectivo no tienen ni carácter de sujeto, ni carácter personal. Así como no consisten en la consciencia del colectivo y no son representables como mera suma, tampoco se las puede designar como una consciencia en sentido auténtico por encima de la consciencia individual. Consciencia de ellas sólo tiene, más bien, el individuo —claro está que sólo una consciencia incompleta. Y no la hay completa.

La unidad de estas configuraciones de hecho supra-individuales no arraiga en absoluto en una unidad del sujeto, sino en una unidad del contenido, en una unidad del objeto. Por tanto, no es en ningún caso una unidad personal.

d) Órdenes ascendentes de colectividad y órdenes descendentes de personeidad

Por encima de la persona individual, hay, además, colectividades que muestran de hecho una cierta analogía con la auténtica personeidad: Familia, Linaje, Pueblo, Estado. Estas corporaciones —al igual que las personas— pueden colectivamente guardar convicciones, tender, obrar o estar inclinadas; y los objetos de su conducta son por lo general corporaciones del mismo orden, de modo similar a como los objetos de los actos de la persona concreta siempre son a su vez personas.

No obstante, estas configuraciones tampoco son personas de orden más alto, sino sólo un análogo de la persona. Los individuos están vinculados en ellas solidariamente, cargan en común con la responsabilidad de la conducta colectiva. Pero a estas configuraciones colectivas les falta, sin embargo, para la auténtica personeidad, un momento esencial básico —no todos los momentos categoriales de la persona se repiten en ellas. Les falta la consciencia colectiva vinculante, el sujeto de orden más alto. Los portadores efectivos de la responsabilidad común son, en último término, las personas concretas, por más que pueda distribuirse toda la carga de la responsabilidad entre ellas.

Pero el que estas colectividades muestren al menos una analogía con la persona, el que se puedan comportar «como si» de hecho fueran personas de orden más alto, todo esto se apoya en que sus miembros son seres personales. La persona real, el individuo, tiene que prestar su personeidad a

la configuración más alta para posibilitarle la conducta personal. Pues siempre hay en tales configuraciones cuasi-personales personas representantes, que figuran por el conjunto, obran en nombre del conjunto, son guía y mente del conjunto, prevén y señalan sus fines. Que su voluntad representativa no sea incondicionadamente la «voluntad de todos», que la colectividad también se pueda poner en contra suya, negarla y sustituirla por otra persona concreta, todo esto prueba que aquí se trata de un sucedáneo de la personeidad originaria. Sólo puede representar al conjunto una persona, pero nunca es el conjunto mismo una persona. El principio de la representación y de la transferencia —aunque pueda tratarse de un representante legítimamente elegido— no es un sustitutivo valedero de la personeidad.

La persona representante confiere a la figura colectiva al menos una cierta personeidad indirecta. Pero cuanto más se asciende en los órdenes de la colectividad, tanto más fracasa también el principio de la representación y de la transferencia y, asimismo, tanto más impersonal llega a ser indirectamente la configuración colectiva. Por eso se podría establecer con alguna razón la afirmación: los órdenes más altos de la colectividad no son órdenes más altos de la personeidad, sino, más bien, más bajos.

Con esto ocurre de modo similar a como en lo matemático con la infinitud y la racionalidad. Le es natural siempre al racionalismo creer que los órdenes más altos de lo infinito y, por consiguiente, de «lo irracional», son, a la vez, más altos de lo racional. De este modo, se presupone que la *ratio* misma está en disposición de elevarse con los órdenes. Esto es una *petitio* que carece completamente de fundamento. Sólo conocemos la *ratio* humana y ésta no se eleva. Permanece cautiva en sus límites y lo que sobrepasa estos límites, inevitablemente, es irracional. Exactamente así sucede con la personeidad. Sólo conocemos la personeidad del hombre y sólo podemos hablar con sentido de ella. Tampoco se eleva por mucho que puedan crecer también en lo macrocósmico los problemas éticos con los órdenes de la colectividad que se incrementan extensivamente. Así como los órdenes ascendentes de lo infinito son necesariamente, a la vez, órdenes decrecientes de lo racional —pues justamente la cognoscibilidad decrece progresivamente—, así, también, siempre y necesariamente, los órdenes ascendentes de la colectividad son, a la vez, órdenes decrecientes de la personeidad —pues justamente la unidad específica del ejecutor del acto,

como sólo puede encontrarse en un sujeto, decrece progresivamente en este ascenso[27].

Es una herencia casi inextinguible del racionalismo el que, allá donde haya un escalonamiento o ascenso de las configuraciones en lo macrocósmico, estemos inclinados, no sólo a añadir sin reparo los elementos de determinación del orden más bajo, el único dado, a los órdenes más altos y abarcantes, sino también a añadirlos en el correspondiente grado ascendente. El personalismo metafísico está edificado completamente sobre este prejuicio. Encuentra en los órdenes ascendentes de la colectividad ciertos rasgos básicos que únicamente conoce en la personeidad dada del hombre; y esta analogía le basta para la afirmación de que esas colectividades más altas tienen que ser también personas de orden más alto.

El personalismo no tiene en cuenta el estado de cosas, completamente evidente en sí, de que falta en este caso el fundamento categorial de la personeidad, el sujeto, la unidad del ser que conoce, que quiere, que obra —dicho brevemente, del ser que ejecuta actos—, o sólo se repite en los órdenes más altos cercanos y solamente al modo de la representación y despotenciada. De este modo, el problema ético es separado ilegítimamente de sus fundamentos ontológicos. Si éste se incluye en el complejo de problemas y si se regresa en la reflexión a toda la serie de las presuposiciones categoriales sin las cuales los fenómenos éticos no existen en absoluto, entonces entran en vigor las leyes categoriales universales de la estratificación y de la dependencia y se ve fácilmente que las potenciaciones de la colectividad son, a la vez, despotenciaciones de la personeidad.

e) Ética y teología

En la perspectiva global que se despliega de este modo, es evidente que los dos extremos son también casos límite de la personeidad. Persona, en el sentido completo y primario de la palabra, es y sigue siendo sólo el extremo de más abajo, el sujeto individual, el hombre. El extremo opuesto, el ser universal absolutamente omniabarcante —si lo hay— dista mucho de ser el orden más alto de la persona, que más bien tendría que ser el orden más bajo de la persona, un *minimum* absoluto de personeidad, en cierto modo el *status evanescens* (=0) de la personeidad en general. Pero esto significa que la conexión categorialmente bien entendida de

[27] Véase *Metaphysik der Erkenntnis*, cap. 35 b.

toda esta perspectiva prueba precisamente lo contrario de lo que el personalismo quiere probar con él: Dios —si se está dispuesto a incluirlo en esta perspectiva— no es la persona más alta y absoluta, sino precisamente el ser absolutamente impersonal. Visto desde aquí, su concepto sería el concepto negativo límite de la personeidad en general.

Según esto, parece más que dudoso que nos esté permitido aventurarnos a esta inclusión de Dios. No se tiene ningún motivo en absoluto para aguardar de los problemas éticos que proporcionen algún resultado secundario teológico. También el procedimiento de Kant de apoyar moralmente los conceptos teológicos básicos ha atraído sobre sí la irritación de los típicos pensadores teológicos. El personalismo de Scheler, pese a todo el rechazo de Kant en general y de la doctrina de los postulados en particular, comete una trasgresión de límites completamente análoga. Pero el concepto de la persona no soporta esta trasgresión. Al menos no en tanto que sea un concepto ético. Si además tiene otra significación y si ésta conviene a la divinidad, no se puede desde la ética ni afirmar, ni negar. Pero su posibilidad se hace equívoca mediante el solo ascenso metafísico de lo éticamente personal.

En definitiva, toda la tesis del personalismo, junto con su consecuencia teológicamente cuestionable, podría ser indiferente para la ética si no se nutriera de ella indirectamente un prejuicio axiológico. Si hay personas de orden más alto, es lógico aceptar —puesto que las personas son portadoras de valores morales— que los valores morales también convendrían a las personas de orden más alto; el valor más alto, por tanto, sólo a Dios; al hombre, sin embargo, sólo los valores morales más bajos. De hecho, Scheler ve en lo «sagrado» ese valor más alto, cuya superioridad sobre todos los demás valores —y no sólo sobre los éticos— ha de estar arraigada incluso en una relación objetiva de fundamentación. Aquí salta a la vista, tras la teología moral, la moral teológica, una tendencia que conduce directamente a la abolición de toda independencia de lo ético, porque afecta a la autonomía de los valores morales mismos.

Pero asimismo, si prescindimos de la idea personalista de Dios y de todo su aplastante peso axiológico, las clases de valor más altas estarían repartidas entonces entre los órdenes intermedios, de modo que las personas colectivas tendrían que ser necesariamente portadoras de valores más altos que las personas concretas. Este es un punto de vista que desacredita al hombre frente a las colectividades edificadas sobre él y eleva a

éstas a su costa. Pueblo, Estado o Humanidad, entonces, aparecen también como portadores de valor en más alto sentido que el hombre mismo, cuya personeidad espejean, en verdad, sólo pálidamente. Esto da una imagen sesgada. El pueblo y el Estado no son, evidentemente, buenos o malos, nobles o traicioneros, llenos de amor o cubiertos de odio, en el mismo sentido primario que el hombre concreto. Lo son siempre secundariamente. Y sólo mediante el hombre concreto, por cierto, que es el diferencial de sus colectividades.

El ser moral no es ni Dios, ni el Estado, ni cualquier otra cosa en el mundo, sino únicamente el portador primario de los valores y disvalores morales, el hombre.

SEGUNDA PARTE:
EL REINO DE LOS VALORES ÉTICOS
(Axiología de las costumbres)

Sección I:
Puntos de vista generales para la tabla del valor

Capítulo 26. De la posición de los valores morales en el reino de los valores

a) Investigación del valor y dominio del valor en la ética

No sólo la ética tiene que ver con los valores. En el término «valor», se impone primariamente el punto de vista económico, del cual se toma ese término. Próximo a este punto de vista, se encuentra el dominio de los bienes; en primer término, de los bienes cósicos; después, de los bienes vitales, sociales y espirituales de todo tipo. Estrechamente emparentados con estos últimos, están los valores de la vida moral, jurídica, estatal y artística. Y es de suponer también que aún no queda clausurado por mucho tiempo con ellos el reino de los valores. La investigación del valor todavía es reciente y la vista de conjunto que tenemos es hasta ahora casual y no sistemática. Faltan puntos de vista supra-abarcantes y todos los intentos anteriores por obtenerlos tienen algo de búsqueda y tanteo a ciegas, carecen de toda certeza.

Mientras permanezcan sin investigar dominios enteros del valor, como el de los valores estéticos, pese a su manifiesta posición central, no se puede tampoco cambiar esto por principio. Nuestro saber sobre la estructura y el orden del reino del valor aún se encuentra totalmente en un estadio de búsqueda y tanteo. Sólo podemos mirar dentro del reino del valor desde lo particular, desde grupos de valores que se nos hacen accesibles en

concreto, pero no podemos determinar deductivamente lo concreto desde la visión global del conjunto.

De este modo, es poca la esperanza de obtener algo para los valores morales como tales entes de valor desde los dominios vecinos del valor o desde una teoría universal del valor. Al contrario, el dominio de los valores morales, como dominio más fácilmente accesible entre las regiones más altas del valor, tiene que proporcionar, por su parte, los puntos de apoyo para la teoría general del valor. En la investigación del valor ético, no se puede contar en ningún caso con orientación desde otro lado.

Cómo se diferencian los valores morales de otros valores, en parte ya se ha discutido (la doble relatividad a la persona, véase cap. 15 d, e), en parte sólo se podrá mostrar con el análisis especial de los valores concretos. Sin embargo, es fácil ver que no todos los valores que son éticamente relevantes —sea en el sentido del deber hacer o del participar— ya son, por esa razón, valores morales. El *ethos* del hombre está referido a una multitud de valores que no son valores morales. Ciertamente que la conducta moral siempre es una conducta frente a personas, pero, a la vez, siempre es una conducta en referencia a lo valioso y a lo contrario al valor de toda índole. Desde este punto de vista, tenía sentido, como hizo la Antigüedad, incluir la doctrina de los bienes en la ética.

En cierto sentido, se puede decir que todo lo existente cae prácticamente de algún modo bajo el punto de vista del valor; que todo en el mundo, también lo aparentemente más distante y más indiferente, se divide, desde la perspectiva de la ética, en valioso y en contrario al valor. El mismo mundo, que tiene por base en su totalidad los fenómenos ontológicos, también pertenece al fenómeno ético, justo en su totalidad misma. No es menos un mundo de bienes y males que de cosas y de relaciones entre cosas. Al menos tan primariamente se da como aquello que como esto.

b) Relación de fundamentación entre los valores morales y los valores de bienes

Pero esta amplia esfera del valor no es la de los valores propiamente morales. Éstos no son inherentes ni a las cosas, ni a las relaciones entre cosas, sino sólo a las personas. Únicamente los actos de la persona pueden ser buenos y malos. No obstante, existe la necesidad de incluir en la consideración ética —aunque no de explicitar conjuntamente— esta

amplia esfera. Su vinculación con los valores morales no es en absoluto exterior, suprimible o tan sólo ignorable, sino esencial, íntima y material. La materia de los valores morales presupone ya la de los valores de bienes y, con la materia, a la vez, su mismo carácter específico de valor.

De hecho, ¿en qué aventajaría moralmente el honrado al ladrón si las cosas de cuya posibilidad de ser robadas se trata no fueran de algún modo valiosas? Lo único que se puede robar o respetar como posesión de otro son los bienes y no simplemente las cosas. Así, pues, si la honradez es un valor moral de la persona, presupone ya necesariamente el valor de objeto de los bienes. Está fundado materialmente sobre este último. Asimismo, la caballerosidad, que otorga una ventaja al débil, está fundada sobre el valor de la ventaja; el amor al prójimo, que lleva a regalar o que toma sobre sí la carga ajena, presupone el valor de bien del regalo o el valor de situación objetiva que tiene para el otro la descarga; no de manera distinta presupone la veracidad el valor de la declaración verdadera para la persona ajena. En todos estos casos, el valor de acto es un valor completamente distinto del valor de bien presupuesto —lo mismo da si éste es un simple valor de cosas y objetos o un complejo valor de situación objetiva que radica en las relaciones. Y por cierto, el valor de acto es manifiestamente un valor más alto, cuya diferente tipificación ya resulta evidente en que su altura no crece o disminuye con la del bien, sino conforme a momentos completamente distintos. No obstante, el valor de bien como tal está presupuesto y sin él no existe tampoco el valor moral de los actos.

Existe, por tanto, una relación de fundamentación entre los valores prácticos de la esfera más amplia y los de la más reducida. Es una relación de dependencia unívoca, no reversible, que se ejerce desde el valor más bajo al más alto. Pero la dependencia es meramente material y no axiológica. El valor más bajo se convierte en materia de la formación axiológica más alta, de la cual es mera *conditio sine qua non*. En cualquier otro sentido, el valor más alto es independiente del más bajo; frente al valor de bien, el *quale* específico de valor en el valor más alto, lo moralmente bueno, es absolutamente un *novum* que no figuraba de ningún modo en el valor de bien e incluso hacia el cual este último es de por sí completamente indiferente.

Y precisamente el ser materia la estructura más baja de valor para la más alta hace necesaria esta relación. Cuando los valores y disvalores

morales aparecen en las personas reales, tiene que estar presente ya un mundo de bienes reales, a los que, como objetos de valor, se refieran los actos de las personas. Pero no al revés; con la existencia de este mundo de bienes aún no se da el aparecer de los valores y disvalores morales. Sólo con la inserción de las personas en uno y el mismo mundo de bienes se crea el terreno para ellos. Su contenido se sitúa en un plano distinto, es un *novum* estructural frente a todo contenido de valor de otra índole. De ahí también el *novum* de la cualidad de valor misma. Y por cierto, esta peculiaridad —tanto la referida al contenido como la axiológica— existe sin perjuicio del hecho de que también la conducta moral tenga indirectamente (de modo adicional) el carácter de un «bien» para las personas concernidas por ella (véase cap. 15 c).

c) Diferencia con otras relaciones de fundamentación

Esta relación de fundamentación no se puede generalizar. No es válido de ningún modo para todo el reino del valor que los valores más altos se funden en los más bajos. Desde luego que la dependencia de lo valioso en sentido más alto de lo valioso de índole más baja domina ampliamente, pero no sin excepciones, y tampoco estructuralmente es la misma relación que aquí.

Es la más trivial evidencia que los valores espirituales, por ejemplo, sólo pueden florecer cuando están cubiertos los valores vitales más elementales; que las creaciones culturales de índole más alta sólo crecen en un terreno de prosperidad y bienestar de una cierta altura. Pero no se puede afirmar lo mismo respecto de los valores del placer y del agrado o incluso de la felicidad. Entre éstos y los valores de la cultura no existe ninguna relación de dependencia íntima y necesaria, aunque ellos tengan del mismo modo frente a los últimos el carácter de estrato más bajo del valor.

Pero la relación de dependencia entre los valores vitales y los espirituales no es la misma tampoco que la relación de dependencia entre los valores de bienes y los valores morales. Los valores vitales sólo son la presuposición ontológica real de los valores espirituales; esto es, su estar realizados es condición de la realización de éstos; su ser real sólo es en este caso medio y sostén. Pero su *quale*-valor no es condición material de las cualidades espirituales de valor. En cambio, los valores de bienes, con su *quale*-valor específico, son condición de las cualidades de valor de la

conducta personal —sin perjuicio de la independencia axiológica de las últimas. Tanto en un caso como en otro hay una mera relación de *conditio sine qua non*. Pero en el primer caso es una mera relación de condición de realización externa y ontológica; en el segundo, en cambio, es una relación constitutiva, interno-axiológica y estructural de las esencialidades de valor como tales; es un estar incluida la materia de valor más baja en la más alta misma; dicho brevemente, una pura relación esencial de los valores —o más exactamente, de las regiones enteras del valor como tales—, relación esencial existente antes de toda realización del valor e independiente de ella.

d) El intento de Scheler de una fundamentación inversa

Scheler ha puesto, frente a la ley del estar condicionados los valores más altos por los más bajos, la ley inversa de la fundamentación de los valores más bajos en los más altos[28]. Según esta ley, los valores más bajos sólo pueden existir con pleno derecho en tanto que existan los valores más altos a los que están referidos y en los que encuentran su sentido. El ejemplo orientador es la relación entre el valor de lo «útil» y el de lo «agradable». En la esencia de lo útil radica ser útil «para algo»; no se puede ser útil en sí mismo. Así, pues, la condición axiológica de lo útil es un valor distinto, manifiestamente más alto.

Primeramente hay que poner un reparo a esta argumentación en sí libre de objeciones. ¿Por qué tiene que ser lo agradable el valor fundamentante a todo trance? Más bien la utilidad es en general el valor del medio como tal y éste es relativo naturalmente a un fin previamente puesto. Ahora bien, el fin, claro está, tiene que tener valor de suyo; y éste no precisa ser necesariamente el de lo agradable. Algo puede ser útil también para los valores de la vida y de la prosperidad, para los valores sociales y espirituales de todo tipo. Si se amplía la tesis scheleriana en este sentido, es verdadera sin lugar a dudas para lo útil.

Pero cabe preguntar: ¿Se puede referir la misma relación de fundamentación también a otros órdenes de valores? ¿Es verdad que también los valores de la vida, por su parte, están fundados en los valores espirituales o éstos, incluso, en un más alto valor religioso? Es cierto que la vida recibe también un decisivo sentido más alto mediante los valores espirituales.

[28] Scheler, *Der Fomalismus in der Ethik, etc*, 2ª edic. p. 92 y ss.

Pero esto es debido únicamente a la jerarquía de los valores mismos. En cambio, ¿se puede ir tan lejos como para decir que el valor de la vida llegaría a ser nulo si no estuviera referido al valor del ser espiritual, en el que está incluida la consciencia del valor dirigida a él mismo?

De este modo, se negaría ya, en verdad, el valor de suyo de la vida y, por ejemplo, la gravedad del delito moral que estriba en la lesión de la vida a secas —también cuando apenas inhieren en la vida valores espirituales dignos de ser nombrados— sería absolutamente incomprensible. Si los valores espirituales (incluyendo los valores morales de acto) también se hacen dependientes de un valor religioso absoluto del más allá, se contradice por completo al sentimiento del valor, también precisamente al del valor moral. Lo característico de los valores espirituales, de los estéticos, por ejemplo, es precisamente la evidencia de su autonomía, su completo ser por sí, su autosuficiencia e independencia de todas las ulteriores perspectivas vislumbrables del valor.

Lo mismo vale de los valores morales. Su fundamentación en un valor más alto es manifiestamente una construcción metafísica, imaginada como respaldo de tesis religioso-filosóficas, que, como tales, no aportan ni lo más mínimo a la esencia de lo estético y de lo moral. Toda esta «idea de la fundamentación» es, en el fondo, un prejuicio teleológico; formulado en sus líneas generales, diría que las configuraciones más bajas siempre están condicionadas por las más altas en tanto que fines por mor de los cuales son; o únicamente tienen sentido en ellas.

Una ley de fundamentación teleológica tal presupondría absolutamente una estratificación teleológica de las materias de valor y una estructura teleológica del reino del valor; y por consiguiente, no sólo afirmaría algo completamente indemostrable, sino también atentaría contra esas leyes categoriales de la dependencia, que asimismo son transgredidas en el personalismo metafísico (véase cap. 25).

Frente a esto, ha de seguir estando en vigor que todos los órdenes de los auténticos valores de suyo poseen su peculiar autonomía, la cual no puede ser menoscabada por ninguna clase de dependencia desde arriba. Todo el sentido del reino del valor, en tanto que es una esfera de esencialidades que son idealmente en sí, se somete a este principio básico. Pero en especial lo están los valores del espíritu, en cuya esencia es visible evidentemente esta autonomía hasta en las últimas particularidades. Lo que es bello es bello por mor de sí mismo; lo cómico, cómico por

mor de sí mismo; lo que es noble o digno de ser amado es noble o digno de ser amado por mor de sí mismo. Toda retro-referencia a algo distinto, a un «por mor del cual» es lo que es, es una construcción especulativa.

Así, pues, la orientación en el valor de la utilidad se muestra como la peor pensable. Pues los valores de la utilidad no son valores de suyo. En su esencia estriba precisamente sólo poder ser valor de medio para los valores de suyo.

La fundamentación anteriormente expuesta de los valores más altos en los más bajos es de índole completamente diferente. No significa una supresión de la autonomía de los valores más altos, pues no atañe en absoluto al carácter de valor de estos últimos, sino sólo a ciertos elementos estructurales de su materia, en tanto que estos elementos ya tienen que tener un carácter de valor en sí mismos. Esta relación de fundamentación sólo indica siempre un condicionamiento parcial del valor más alto, en el cual no consiste de ningún modo ese valor más alto como tal. No es en absoluto una relación de fundamentación axiológica, menos aún teleológica, sino sólo material —o, como en la mayoría de los casos, sólo modal. Esta relación ofrece, por su parte, también un cierto conocimiento del reino del valor, pero no afecta de ningún modo al orden global.

En el reino de las esencialidades autónomas, pueden existir, naturalmente, las dependencias; sólo que no pueden ser una dependencia esencial total, pues tal dependencia anula la autonomía de los miembros. La fundamentación axiológico-teleológica «desde arriba» es dependencia esencial total de los caracteres de valor mismos. En cambio, la fundamentación material «desde abajo» sólo es dependencia parcial de los elementos estructurales concretos.

Capítulo 27. Fin de la acción y valor moral

a) El desconocimiento de los valores morales en la ética de fines

Pero de la relación de fundamentación expuesta, resulta, junto con todas las consecuencias metodológicas, una evidencia aún más importante y decisiva para la comprensión de los actos morales mismos.

La ética kantiana ve el sentido de los principios morales únicamente en su carácter de deber. La ley moral es mandato, imperativo y requerimiento

para el hombre. Si esto se transfiere a los valores, el sentido de los valores morales para el hombre tiene que consistir y agotarse en que su voluntad se tiene que dirigir a ellos como a los fines supremos. Según esto, el moralmente bueno sería aquel que persiguiera con su modo de actuar el fin de ser moralmente bueno; aquel que, por tanto, dijera la verdad para ser veraz, amara para ser afectuoso, ejerciera la generosidad para ser generoso. El rigorismo kantiano lo expresa así de modo general: sólo tiene valor moral aquella acción que tiene lugar «por mor de la ley»; no basta que sea conforme a la ley, la ley también tiene que ser el único fundamento de determinación, su cumplimiento el fin último de su acción.

Que este rígido rigorismo conduce a consecuencias absurdas, es claro y ha sido frecuentemente censurado. No se trata de él; él sólo es una anomalía de la ética de fines. ¿Y qué pasa con la ética de fines misma? ¿Es verdad que los valores morales constituyen los fines supremos de la acción moral; esto es, los fines de esa acción cuya cualidad de valor configuran? ¿Es verdad que, en el fin de su acción, el moralmente bueno, en último término, se tiene a sí mismo ante los ojos, caracterizado con el predicado de valor de la acción; que, por tanto, ve por anticipado en su fin su propia imagen reflejada —esto es, la imagen de sí mismo tal y como él debiera ser? ¿Es el autoespejeamiento el sentido de bondad, amor, generosidad, veracidad?

Esto es una manifiesta falsificación de la situación objetiva dada en la acción moral. El fin del veraz no es en absoluto ser él mismo veraz, sino el de que aquel al que se habla sepa la verdad; asimismo el fin del generoso o del afectuoso no es ser generoso o afectuoso, sino el de que el otro, al que, por ejemplo, se obsequia o se contenta, tenga el obsequio o el contento. El generoso o el afectuoso regala, desde luego, por amor, pero no por voluntad de amor. No se trata, para él, de su propio ser moral, sino del ser del otro, y por lo general no de su ser moral, sino de todo su ser humano, tanto el corporal como el espiritual, esto es, de cualesquiera situación objetiva valiosa para él. Y estas situaciones objetivas son valiosas para los otros en tanto que los valores de bienes están incluidos en ellas. Saber la verdad es un bien o está mentado, seguro, como un bien, al igual que el obsequio regalado o el contento dado.

Aquí, en el sentido de la acción moral, se muestra la significación del estar fundados los valores morales de acto en valores de bienes. Desde luego que la acción es moralmente valiosa precisamente por su fin, pero no

en tanto que el fin tenga por contenido el valor moral de la acción; desde luego que no simplemente en tanto que el fin tenga por contenido bienes, pero sí en tanto que tenga por contenido una determinada relación entre bienes y personas.

El fin de la acción es un valor de situación objetiva; en cambio, el valor moral de la acción, que se alza sobre ese fin, es un valor de acto, y justamente, por eso, un valor de persona. Las cualidades morales de valor caracterizan al tipo de conducta de una persona, pero no al objeto de la intención en que consiste la conducta. Ellas aparecen, según la expresión de Scheler, en cierto modo «a la espalda de la acción», pero no en su dirección al objetivo. En la ética de fines, el desconocimiento por principio de los valores morales estriba justamente en la errónea equiparación de los últimos con el valor de la situación objetiva buscada.

b) Los límites del deber hacer en el reino de los valores

A primera vista, parece seguirse de aquí que los valores morales no son determinantes para la conducta moral de la persona, para su tender, para su volición, para su propósito y su acción.

Esto sería muy erróneo. Lo que denominamos «conciencia», la íntima confidencia (*conscientia*) más o menos consciente del valor y disvalor de la propia conducta, no es en modo alguno meramente la instancia que censura posteriormente, como habitualmente se entiende por ella, sino también una instancia que prohíbe, que anticipa la acción y que la co-determina, al menos negativamente, mediante la eliminación de lo moralmente contrario al valor. Así, pues, el sentimiento del valor moral influye en la elección de los fines —al menos, al seleccionarlos. Y como se trata necesariamente de una disyunción de dos miembros sobre la base de la oposición polar entre valor y disvalor, esta intervención negativa según la forma es, en realidad, una intervención completamente positiva.

Los valores de situación objetiva, únicamente de cuya realización se trata en el tender, en el querer y en la conducta exterior, siempre están sometidos a una selección por el sentimiento del valor moral —según su alcance y su vigor. Y esta manera de ser determinantes los valores morales tiene también un carácter positivo, aunque no provoque nada más que una omisión. También la omisión es acción en sentido moral. Las situaciones desde las cuales obra la persona llevan siempre el carácter de un

actual estar puesto ante una decisión. El simple espanto ante el pecado ya es una decisión positiva del caso.

Por contra, aquí se presenta con toda su gravedad una cuestión diferente. Si el valor moral de la acción nunca puede coincidir con el contenido de valor de su fin, ¿no ha de considerarse aquí como consecuencia que los valores morales como tales no pueden ser realizados? ¿Podrá dirigirse hacia ellos todavía el tender o la volición? Y en definitiva, si esto debiera ser negado, ¿tiene sentido aún hablar aquí del carácter de deber de estos valores? ¿No se circunscribirá, entonces, todo auténtico deber a los valores de situación objetiva, esto es, a poner en conexión los bienes con las personas? En una palabra, ¿estará condenado el hombre a dirigir su tender únicamente a los estratos más bajos del valor, a realizar sólo los valores más bajos y a no poder buscar ni realizar los más altos, los valores de persona y de acto, los auténticamente morales?

Esta cuestión en sí no es clara. Es distinta y hay que contestarla de modo completamente diferente según se dirija a la realización, al tender o al deber.

Primeramente, en lo que concierne al deber, el puro deber ser de los valores no está en absoluto afectado por ella, tanto el ideal como el actual. Lo moralmente bueno «debe ser»; y en tanto que sólo puede ser como cualidad de valor de los actos morales en los cuales está intendida la realidad de otros valores, esto significa que esta intención del valor en los actos ha de constituirse (seleccionarse en contenido, por ejemplo) de modo que a los actos les convengan las cualidades de valor moral. En esto no hay ninguna clase de contrasentido. Igualmente, cuando la intención del valor no se corresponda con este requerimiento, el acto necesariamente no será como debe ser. Por tanto, el deber ser será actual. Esto tampoco contradice a lo anterior; «deber ser así» no significa que se haya de «tender» a ser así.

En cambio, sucede de modo completamente distinto con el deber hacer, con la exigencia dirigida a la persona de intender en la acción misma el valor incumplido, de proponer, por tanto, su realidad a la propia persona. Aquí ya se encuentran los límites de la ética del deber; pues aquí se da manifiestamente la contradicción con la ley de esencias de que el valor moral de la acción no puede ser a la vez valor intendido como fin en ella. Por tanto, el deber hacer es el que no se puede dirigir a los valores morales. Provisionalmente al menos, así parece. También esta tesis aún tendrá que ser delimitada.

En cualquier caso, en general puede valer: la ética del deber —y con ella se mienta en primer término el deber hacer— no es inherente a los valores morales de la persona, sino a los estratos más bajos del valor, a los valores de la realidad ética, a los valores de situación objetiva, y en tanto que éstos ya están retro-referidos a valores de bienes, a valores de bienes.

Pero asimismo hay que mantener que el límite del deber hacer en el reino del valor no es el del deber en general. Por tanto, el carácter imperativo de los mandatos morales, que se refieren a la conducta como tal, no está en absoluto afectado por este límite; aún mucho menos, por tanto, el de las prohibiciones morales (por ejemplo, las del Decálogo), cuyo sentido positivo-seleccionador ya resulta evidente en su forma exterior negativa.

c) El límite de la pretendibilidad de los valores morales

Ahora bien, como el deber hacer sólo tiene sentido cuando en la persona a la que se dirige le corresponde al menos la posibilidad de pretenderlo, el límite del deber hacer se muestra a la vez como límite de la pretendibilidad. Y lo que vale para el tender tiene que valer asimismo para la volición, para la resolución, para el propósito, para la posición del fin, incluso para el contenido objetivo-intencional de la disposición de ánimo misma. Esto no puede querer decir, claro está, que todo querer-ser-moralmente-bueno sea un querer sin sentido o absolutamente imposible. Quiere decir solamente que, en una acción moralmente buena, el querer no es querer el ser-moralmente-buena esta acción, sino querer algo bueno distinto y algo bueno en otro sentido; esto es, una situación objetiva buena en sí.

Ahora bien, cabe preguntar: ¿Significa esta relación límite realmente lo que la ética scheleriana deriva de ella[29], que todo estar dirigido el querer o la acción a los valores morales de la conducta contradice el carácter moral de este querer?

Si se contesta afirmativamente a esta pregunta, resulta la siguiente perspectiva global: en el reino de los valores disminuye la pretendibilidad con la altura de valor, y los valores de persona, en tanto que son los más altos (los auténticos valores morales), no son pretendibles. La pretendibilidad es en este caso = 0; encuentra su límite absoluto más acá de los valores morales.

[29] Scheler, op. cit. p. 527 y ss.

El personalismo respalda esta tesis mediante la afirmación de que la persona como tal, con todo lo que le pertenece (los actos y sus cualidades de valor), según su esencia, no puede ser nunca objetivada —una afirmación que (como ha sido mostrado anteriormente en la crítica del personalismo) se basa ya en el desconocimiento de las relaciones categoriales entre el sujeto y la persona. Podemos dejar a un lado aquí, por tanto, este tipo de fundamentación. En la esencia de la persona no se halla metafísicamente ninguna indicación en absoluto de por qué ella misma —o sus actos— no puede ser intendida como objeto, ya sea la intención captante del ser («cognoscente» en amplio sentido) o tendencial.

No por eso deja de ser verdadera la afirmación —distinta— de que, en el tender, no son intendidos, por lo común, valores de persona, sino valores de situación objetiva, y que la intendibilidad disminuye en el tender según la altura de valor, alcanzando en los valores de persona, como los más altos, su *minimum* natural. Pero de esto no se sigue que este *minimum* sea = 0 o que los valores de persona en general no sean prácticamente intendibles.

Pues el fundamento de esta disminución de la intendibilidad no estriba en la esencia de la persona y de sus actos, sino sólo y únicamente en la esencia de los valores morales; esto es, en que ellos no son valores del contenido pretendido, sino valores de la cualidad del tender mismo. Por tanto, lo que aquí constituye realmente el límite de la pretendibilidad es una relación de esencia completamente diferente: la necesaria no identidad entre valor y valor —a saber, el del acto y el del contenido pretendido en el acto. Pero no radica de ningún modo en esta relación de esencias que el objeto del acto no pueda ser, a su vez, una configuración del mismo orden, esto es, un acto, una conducta, un intender tendencial —lo sea de la propia persona o de una ajena. En consecuencia, tampoco puede radicar en esta relación de esencias que las cualidades de valor de los actos del mismo orden no puedan ser intendidas. Pues no está contenido de ningún modo en esta relación que sea necesariamente la misma cualidad de valor la que tenga que ser, en uno y el mismo acto, a la vez, el objeto intendido por ese acto y el valor moral realizado en él como portador del valor —y sólo esto está excluido por esa ley de esencias.

De hecho, ¡cómo podría haber algo así como educación moral —ya sea autoeducación o educación de una persona ajena— si no hubiera en absoluto intención tendencial del ser-moralmente-bueno! No es necesario

de ningún modo pensar aquí en medios dudosamente pedagógicos como la exhortación, la instrucción o el propio ejemplo consciente. Medios hay muchos y, aunque todos ellos en conjunto puedan ser de doble filo, sigue habiendo en ellos por encima de toda duda el sentido de la intención de lo moralmente-bueno como tal.

Ante lo cual, la imperfección de los medios sólo afecta al resultado; y la intención tendencial no está con el resultado en ninguna relación que pueda indicarse. La pretendibilidad como tal se mantiene; es un hecho, un fenómeno de la vida moral que se puede mostrar.

Claro está que esa pretendibilidad sólo es un fenómeno extremo y en esto mismo tiene sus límites; esto es, no se puede generalizar desde este caso el ser pretendible de los valores morales; no se puede concluir que, en consecuencia, lo pretendido en todo tender moral también sean los valores morales. Tal cosa no se sigue de ningún modo de este fenómeno. Pero no se puede negar al educador, al padre o al que de algún modo se siente moralmente responsable de otro, la intención de los valores morales en general; tampoco al moralmente maduro, frente a sí mismo y frente a los otros. Al contrario, es evidente que, a pesar de todo el peligro de mirarse uno en el espejo de sí mismo (que siempre puede ser natural), tiene que ser visto en semejante tendencia un punto culminante de la conducta moral. La contrapartida de este fenómeno es la universal «co-responsabilidad» —puesta por Scheler en el centro de la ética, pero que en Scheler queda suspendida en el aire— del individuo por el individuo así como por todos, por el ser moral como tal de todos. De esto forma parte también, por ejemplo, la consciencia del propio ejemplo moral —tanto del bueno como del malo— que cada uno da inevitablemente con cada conducta propia. A la misma tendencia moral corresponde tanto el temor a dar un mal ejemplo como también la tendencia, legítima pese a toda modestia, a dar uno bueno.

Sólo quien somete los fenómenos morales a una selección arbitraria desde puntos de vista metafísicos previamente aceptados puede negar este grupo de fenómenos. Tanto su rechazo como también su generalización es una falsificación de los hechos.

Ahora bien, estos fenómenos contradicen al personalismo metafísico —o más acertadamente, éste los contradice y se anula por completo a sí mismo—, pero ellos no contradicen a la ley de la no identidad del valor pretendido y el valor del tender. Más bien, la no identidad queda

salvaguardada perfectamente en ellos. Aún cuando el fin de una tendencia sea realmente el valor moral de una persona (de la propia o de la ajena), nunca, sin embargo, es el mismo que el valor moral de este tender. Si la tendencia del educador apunta, por ejemplo, a la generosidad o al espíritu de sacrificio del pupilo, no por esta razón se puede llamar a esta tendencia suya, a su vez, generosa o sacrificada; asimismo tampoco es honrada o veraz, aunque intienda en él honradez y veracidad. Más bien le corresponde un valor moral diferente, al que puede ser bastante difícil denominar con un nombre claro, pero, aún careciendo de nombre, aparece bastante evidentemente como valor moral. Quizás es un valor especial, no reducible ulteriormente a la responsabilidad consciente por el ser moral de una persona ajena; quizás se pueda subsumir ulteriormente bajo el valor de la «sabiduría» (acaso en el sentido de la antigua σοφία) o bajo el del amor —ya sea filantropía personal o universal. En ningún caso se podrá negar el valor moral del estar preocupado por una persona. Pero resulta claro que es diferente al intendido en este estar preocupado.

Hay aún muchas otras pruebas de esta situación objetiva. Una de las más plásticas es la relación entre modelo e imitación. Imitar quiere decir emular un tipo acuñado de ser moral; esto es, tender a ser como el modelo. Y como para esto es indiferente por completo si el modelo es una persona real o un ideal, se enlaza con ello una larga cadena de ulteriores fenómenos, todos los cuales presentan el mismo tipo de tender dirigido a valores morales como tales. Todas las graduaciones de la formación del ideal ético forman parte de esto —al menos en tanto que los ideales no se queden en un sueño ocioso, sino que repercutan determinantemente sobre la conducta propia (o ajena). Pero, evidentemente, el valor moral del imitar también aquí es siempre diferente al del ideal buscado mismo.

Este conjunto de hechos no contradice en ningún caso la ley de la no identidad entre el valor moral y el valor intendido en el querer, en el tender o en el obrar. En cambio, de este conjunto de hechos se puede extraer la doctrina de que no es cierto incondicionadamente caracterizar al valor intendido como valor de situación objetiva. Mas bien, el valor intendido también puede ser —en cierto modo en casos extremos— un valor de persona. El objeto del tender es, en este caso, por supuesto, la conducta; la conducta moral de la persona, por cierto. Claro está que esto tampoco se puede generalizar de ningún modo. Más bien sigue siendo un caso extremo, pues, por lo común, los valores intendidos en el tender siguen siendo

valores de situación objetiva. Siempre se mostraría como demasiado angosta una determinación de la esencia del tender, del querer y de la acción que sólo previera como objeto de la intención la realización de valores de situación objetiva. Se han de incluir también, al menos por principio, los valores de persona —una prueba clara de que el ser personal y el valor de persona no son menos objetivables que el ser cosa y el valor de cosa.

Así, pues, tomada en general, la afirmación de la no pretendibilidad de los valores morales es falsa. Lo que queda de ella no es nada más que la distinción entre el valor intendido y el valor de la intención. De esto se sigue: el límite de la pretendibilidad no se sitúa en la línea de demarcación entre valores de situación objetiva y valores morales, sino, evidentemente, un escalón bastante por encima de ella. Sobre la base de una consideración general, no se puede decir si ese límite incluye en la esfera de la pretendibilidad a todos los valores morales. Una efectiva imposibilidad de pretender resultaría sólo cuando el valor de lo pretendido coincidiera con el del tender mismo. Pero no se puede ver en absoluto por adelantado, desde el mero análisis de los valores, si este caso llega a ser actual en algún momento.

Pero es posible, además, que haya valores morales tales que, en general, por la esencia de su materia, no puedan intenderse y menos aún realizarse; que sólo puedan tenerse o no tenerse. En este caso, es lógico pensar de antemano en el rico grupo de los valores individuales de personalidad. Pero discutir por qué les es característico este comportamiento excluyente del tender y por qué la pretendibilidad encuentra en ellos un límite absoluto forma parte de un conjunto distinto de cuestiones.

d) Relación entre pretendibilidad y realizabilidad

En cambio, sucede de modo distinto con la realización de los valores morales. A primera vista se podría pensar que su realización se encuentra en situación más desfavorable que el pretenderlos: se puede pretender mucho que no puede ser alcanzado; pero lo que se puede alcanzar, así se cree, al menos tiene que ser pretendible. Por tanto, habría que situar en el reino del valor el límite de la realizabilidad más abajo que el de la pretendibilidad. Y así se podría pensar que acaso se correspondiera con la línea de demarcación entre los valores morales y los de situación objetiva. Entonces, realizables serían sólo los últimos, mientras que pretendibles en general también serían los primeros.

De este modo, la presuposición tácita es que lo que se alcanza tendiendo es idéntico a la realización; que, por tanto, la realización está condicionada por el tender, pero éste no por la realizabilidad. Esto es una suposición manifiestamente falsa. Los valores pueden llegar a ser reales sin una intención dirigida a ellos. La realización no necesita en absoluto ser querida, propuesta, llevada a cabo actuando según fines. Los bienes y las situaciones objetivas valiosas surgen sin la intervención voluntaria de alguien, ya sea por vías «naturales» o como consecuencia del obrar humano, pero sin ser puestos como fin en este obrar. También la mala voluntad puede engendrar algo bueno en contra de su intención. Lo que se convierte en real depende del resultado; pero el resultado no está con la intención en ninguna relación determinada.

De esto se sigue de modo universal, en primer lugar, que muchas veces puede ser realizado por las acciones lo que en ellas no estaba pretendido. Así, pues, la realización de un valor no está condicionada por su ser pretendido. Por tanto, tampoco por su pretendibilidad[30]. La esfera de lo realizable no se inscribe en la de lo pretendible. Y el límite de la pretendibilidad no es en absoluto a la vez un límite marcado a la realizabilidad.

Si esto se traslada a los valores morales, se muestra que su realización en el hombre tampoco está condicionada en absoluto por su ser pretendido. También en ellos la realizabilidad está en situación más favorable que la pretendibilidad. Y ahora esta relación se muestra aquí como muy significativa para el ser moral de la persona. Pues, tal y como se ha indicado, los valores morales sólo son pretendibles en una proporción insignificante; en cierto modo, sólo en casos extremos. Si los valores morales fueran realizables asimismo en una insignificante proporción, el hombre estaría apartado de casi todo ser moralmente valioso. Dicho de otro modo, si un ser personal no pudiera realizar los valores en su propio ser nada más que mediante la tendencia hacia ellos, entonces, más bien, casi no los podría realizar.

[30] Por otra parte, la pretendibilidad tampoco está condicionada necesariamente por la realizabilidad. De lo contrario no habría ningún tender impotente. La realizabilidad y la pretendibilidad carecen de una relación fija. Pero no por eso son indiferentes una respecto a la otra. El tender está dirigido, por esencia, a la realización. Pero la previsión de quien tiende está limitada. Su saber sobre la realizabilidad no se recubre con las posibilidades efectivas de realización.

Ahora bien, esto contradice manifiestamente los hechos de la vida moral. En toda acción recta, en toda conducta llena de amor, en toda benevolencia, el hombre realiza auténticos valores morales en su propio ser. Y no obstante, sus intenciones no están dirigidas en modo alguno por lo común a estos valores, tampoco a su propio ser moral, sino hacia fuera, al ser de las otras personas; más exactamente, a situaciones objetivas que conciernen a éstas. La esencia de la realización del valor moral consiste precisamente en que el hombre realiza el peculiar valor moral de su persona en este su «estar dirigido fuera de sí esencial en toda actitud éticamente positiva» y en esta «no intención» de sus peculiares valores[31]. En efecto, de manera universal podría ser válida la siguiente afirmación: cuanto más se dirige hacia fuera la intención del valor en los actos, tanto más se enriquece la realización de los valores morales en el más íntimo ser de la persona.

La paradoja que se encuentra en este punto tiene su fundamento en la esencia de los valores mismos y especialmente en la relación de fundamentación entre valores morales yvalotes de bienes (o valores de situación objetiva). Como el valor moral es un valor del acto mismo; como, por tanto, no puede aparecer en la dirección del acto al objetivo, sino sólo en el acto mismo como su cualidad de valor, su realización necesariamente no depende de la dirección de los actos hacia él, sino precisamente de la dirección de estos actos a valores de situación objetiva. Ahora bien, como además toda intención tendencial impele a la realización de lo pretendido, en todo tender, en todo querer y en todo obrar, incluso en toda conducta práctica en general, se encuentra necesariamente una relación de estratificación de dos realizaciones. Una realización es intendida (pretendida); la otra no es intendida, sino que sólo se lleva a cabo con la anterior —y se lleva a cabo, por cierto, independientemente de si la realización intendida tiene lugar o no (independientemente, por tanto, de si logra la realidad de la situación objetiva intendida). Pues el valor moral del acto no depende del resultado, sino de su dirección intencional misma. La realización no intendida del valor moral no sólo tiene lugar con la realización intendida de los valores de situación objetiva, sino también con la mera intención, con el tender mismo. Así, pues, se puede decir que la persona realiza su

[31] Esta formulación está dada en unión con Scheler, *op. cit*. p. 528. Las comillas ponen de relieve lo citado literalmente.

peculiar valor moral «en» su tender, incluso «mediante» su tender. Pero, entiéndase bien, no por eso lo realiza por la realización de lo pretendido o por el pretender suyo mismo como valor moral, sino exclusivamente por el pretender otros valores (por lo general no morales) sobre los cuales están fundados materialmente los morales.

Y esta relación básica no es inherente únicamente al tender, al querer y al obrar propiamente dichos, sino *mutatis mutandis* a todos los actos prácticos que intienden valor, a toda disposición de ánimo, a toda «conducta» de una persona, también a las carentes en apariencia de acción. Pues desde su situación, toda conducta práctica de la persona, sin distinción de la forma de aparición, directa o indirectamente, está dirigida intencionalmente a valores de situación objetiva. El que lleguen a manifestarse depende de la realización de lo intendido, no de la intención misma. Pero la realización de lo no intendido (de los valores morales) no depende de la realización de lo intendido, sino de la intención como tal. Por la mera intención como tal llega a realizarse un valor diferente al intendido.

e) El límite de la realizabilidad de los valores morales

Según esto, podría parecer que la realización no intendida no tiene ningún límite o, al menos, ninguno que radique por principio en su relación de esencia con los valores. Aquí se ha de prescindir, naturalmente, de la múltiple limitación empírica (exterior) de la realización en el caso individual.

Pero no sucede así, en verdad. También se pueden oponer a la realización obstáculos distintos a la intención.

De esta manera, en la esencia de algunos valores de bienes radica que no puedan nunca devenir reales porque la realización —también la no intendida— no puede dirigirse en absoluto a ellos o porque radica en la esencia de los procesos reales que sólo puedan moverse desde ellos hacia fuera, pero no hacia ellos. Hay bienes que se pueden perder cuando se los tiene, pero que no se pueden ganar cuando no se los tiene o se los ha perdido. De este tipo son la juventud, la naturalidad, la ingenuidad; y próximos a ellos están ciertas formas de la felicidad como la jovialidad, la sana despreocupación; también, dentro de ciertos límites, la belleza, el donaire, la gracia natural y muchas otras formas emparentadas con ellas. Que también se puedan cultivar y desarrollar en una modesta medida —al menos en el seno de la vida concreta del hombre— esas aptitudes dichosas,

juega, frente a esto, un papel subordinado. Y para los ejemplos nombrados al principio, no existe esta posibilidad.

Tales materias de valor, en cuya peculiaridad radica que no se pueda dirigir hacia ellas la realización, podría haberlas también en el reino de los valores morales. Piénsese, en primer lugar, en los mismos valores individuales de personalidad, de los que dijimos que tampoco son pretendibles. Pero el límite de la pretendibilidad no es en absoluto el de la realizabilidad. Y de hecho no coincide con él. Los valores de personalidad y otros no se pueden pretender, entre otras razones porque, aunque son sensibles, apenas son tangibles estructuralmente y no puede dirigirse en absoluto hacia ellos claramente ninguna tendencia. Pero, para la realización, no se precisa de ello, porque no se precisa del tender. Un hombre, cuya idea moral individual tenga fuerza en él, la realiza de todos modos en toda su conducta, aunque intienda tendencialmente lo que sea. En cierto modo, «construye» continuamente su ser moral más propio en la medida que, en toda tendencia y conducta suyas, son seleccionados los valores de situación objetiva intendidos mediante el peculiar valor de su *ethos* personal —junto con la selección debida a los valores morales universales. Pero de este proceso edificativo no necesita tener ni consciencia del valor, ni, en general, una consciencia. Dicho brevemente, los valores de personalidad llegan a ser realizados exactamente como todos los demás valores de persona: en el pretender otros valores externos sin la intención dirigida a ellos.

Así, pues, la realización no encuentra ningún límite en la materia de los valores de personalidad. Pero hay otro grupo de valores morales, que ni mucho menos son individuales, en cuya materia, sin embargo, se niega la realización —y, por cierto, no a causa de su altura axiológica (en la jerarquía de los valores), sino exclusivamente porque la estructura de su materia se opone a la realización. Los ejemplos representativos de este grupo son la inocencia y la pureza. Con estos valores sucede, en efecto, lo mismo que con la juventud, la naturalidad y la ingenuidad en los valores de bienes; de todos modos los dos últimos ya se encuentran en el límite entre los valores morales y los valores de bienes. La inocencia y la pureza se pueden perder, pero no se pueden restablecer una vez que se han perdido. Hay la añoranza de su vuelta, pero no hay ninguna conducta del hombre, ni querida ni no querida, en que se los pueda recuperar. Le sobrevienen al hombre como regalos del cielo —ya sea por naturaleza en

los primeros comienzos de la vida humana, cuando aún está más acá de todo conflicto moral, ya sea como regalo efectivo de la gracia de Dios, mediante un acto que borra la culpa y el pecado, tal y como lo aguarda siempre la creencia del piadoso. Pero en ninguno de los dos casos hay una realización mediante la conducta del hombre, tampoco en el sentido de la realización de lo no intendido.

Si no entra en consideración la realizabilidad en general, sino la realizabilidad para un hombre concreto, el grupo de estos valores que limitan la realizabilidad todavía se amplía con un grupo más importante. Así el valor de la valentía no es en absoluto realizable para el cobarde de suyo; en su lugar, puede aparecer todo lo más un sucedáneo de reflexión, autocontención y habituación, una especie de disciplina interna. Asimismo el apático e indolente tampoco puede convertirse en modo alguno en activo y ambicioso; el pasivo, en enérgico; el tiránico de corazón, en sensible a la justicia; el servil y carente de dignidad, en caballeroso y generoso. En estos casos, la realizabilidad siempre encuentra su límite independientemente de la pretendibilidad. Sólo puede realizar en sí mismo cada uno lo que se encuentra en la naturaleza de su *ethos* individual como posibilidad. No todo requerimiento moral, aun cuando pueda ser como tal de validez universal, puede ser planteado a todo hombre.

Por consiguiente, hay el límite de la realizabilidad al igual que el de la pretendibilidad y el del deber obrar. Pero este límite es distinto y está condicionado de diferente modo. Radica en la esencia de ciertas materias de valor —sea absolutamente o relativamente a un determinado *ethos* humano—, mientras que el límite de la pretendibilidad radica en la esencia del tender, que, dirigido a los valores morales, se opone a sí mismo.

Capítulo 28. De la jerarquía de los valores

a) La aporía metodológica del principio ordenador

Hasta ahora se ha hablado continuamente de valores más altos y más bajos. Por tanto, la presuposición tácita es la idea de una jerarquía existente en el reino del valor.

Claro está que no hay que escandalizarse por ello, pues de hecho es imposible discernir algo sobre las relaciones del valor sin hacer esta presuposición. Pero no por eso queda probada la legitimidad de la presuposición,

ni aclarado su sentido. Ahora bien, sería una falsa pretensión querer determinar la jerarquía antes incluso del desvelamiento de los valores. La jerarquía, evidentemente, sólo puede ponerse de manifiesto en el análisis minucioso del valor —al menos hasta donde éste sea posible. Pero, no obstante, el principio mismo también exige una discusión previa al análisis del valor, aunque sólo sea para averiguar por qué verdaderamente sólo la fenomenología de los valores concretos puede proporcionar una imagen de la tabla del valor.

La dificultad metodológica consiste aquí en que una diversidad de valores no puede representarse nada más que en una sucesión y en que aparece por sí misma la tendencia a interpretar esta sucesión, al menos de modo general, como una serie jerárquica. Ya incluso la relación de fundamentación entre esas dos clases de valor trae consigo por su importancia una tendencia así.

Si en la jerarquía sólo se tratara de la relación sumaria de los valores de bienes (incluidos los valores de situación objetiva referidos a la persona) con los valores de persona y de acto como los propiamente morales, la decisión sería relativamente fácil y se podría anticipar con toda su fundamentación. Pero no se trata sólo de esto. Se trata de una articulación absoluta del reino del valor ético, tanto del de los objetos y situaciones objetivas como también del de las personas y de sus conductas. Y aquí no se puede proceder nada más que presuponiendo implícitamente esa jerarquía, que sólo puede darse en el curso del análisis del valor.

No obstante, sólo puede entenderse este darse posterior *cum grano salis*. Para una verdadera ordenación absoluta del valor, no basta tampoco el análisis concreto, tal como puede darse en el mejor de los casos. Nunca se puede olvidar que nos encontramos en los inicios de la investigación del valor y que aún no existen investigaciones auténticamente especiales. No se pueden aguardar resultados seguros. Lo que se puede mostrar son ciertos grupos de valores que casan más o menos evidentemente, que se agolpan alrededor de valores básicos concretos dominantes, cuya posición recíproca, sin embargo, no llega a ser clara de ningún modo por implicarse constantemente unos a otros. La tipología como tal resulta evidente, pero no se puede extraer de ella un principio único de ordenación, menos aún un principio para rellenar los huecos que quedan abiertos entre los grupos.

El método entero se halla aún en fase de búsqueda y tanteo. No cabe hablar de una visión de conjunto apriórica. Los recortes que llegan a ser

manifiestos son, evidentemente, meramente accidentales en relación con la única jerarquía existente en sí, indiscutiblemente presente, y están condicionados por la orientación humana y su unilateralidad temporal.

Se tiene que intentar captar los valores dónde y cómo se los llegue a captar. Para algún grupo, el punto de vista conductor será el «sistemático», que acaso radique en la esencia de valor y deber; para otro, un punto de vista extraído del desarrollo históricamente «casual» del *ethos*; para un tercero, uno opuesto a este desarrollo y concebido en oposición a él. Es evidente que aquí se echa de menos la unidad. No obstante, no pueden ser descuidados estos puntos de vista dispares. Precisamente son los puntos de apoyo dados.

De este modo, el proceder tiene que conservar necesariamente un carácter no vinculante, introductorio (epagógico). Hay que arriesgarse a si este camino conduce o no hacia rigurosos puntos de vista.

b) Consciencia del valor y consciencia de la jerarquía

Este apurado estado del problema no puede hacernos desconocer cuán importante, incluso cuán directamente central es la cuestión de la que aquí se trata. Todo conocimiento del valor sigue siendo abstracto sin el conocimiento de las relaciones del valor. En todas las situaciones éticas toman parte a la vez diversos valores y, para el hombre que se enfrenta a esa situación, la tarea consistirá en organizar su conducta desde la consciencia de la situación, sopesando valor con valor. Por tanto, al hombre sólo le podrá guiar realmente su sentimiento del valor si es, a su vez, un sentimiento de la jerarquía. Naturalmente, este sentimiento también tiene que ser primario, no obtenido por la reflexión. Un sentimiento para la altura de valor tiene que estar vinculado de modo inmediato con el sentimiento para el valor mismo.

Radica en la esencia del querer humano que este querer no se pueda dirigir a algo contrario al valor como tal. Este fue el sentido indeleble de la ética socrática: nadie hace el mal por mor del mal, siempre es algo bueno (algo valioso) lo que la voluntad se propone. Se mostró cómo la ética cristiana toma en consideración un segundo momento determinante, un momento que aparece en el hombre frente al conocimiento de lo bueno, el momento de la debilidad, del estar cautivado por poderes más bajos.

Pero ¿queda explicado de este modo el extravío del apetecer natural? La aporía precisamente es ésta: ¿Cómo puede desviar la debilidad, cómo

el afecto puede desviar a la voluntad de lo valioso cuando en la esencia de la voluntad radica poderse dirigir sólo a lo valioso? El extravío no puede consistir en que la voluntad o el apetecer sea conducido a algo contrario al valor como tal y por mor de ello mismo. No hay en el hombre este tipo de desviación. Un ser satánico puede querer el mal por mor del mal. Pero el hombre no es un ser satánico; su apetecer permanece unido claramente al lado positivo de la serie de los valores, a lo bueno en amplio sentido.

La respuesta ha de decir otra cosa: también la voluntad cautivada por el afecto apunta a los valores, sólo que apunta a los valores más bajos. Está cautivada por los valores de bienes externos, moralmente indiferentes. Le falta la selección mediante los valores más altos, esto es, los morales. E incluso cuando esta selección no le falta, cuando habla —quizás silenciosamente— un sentimiento del valor más alto, aún en este caso puede ser dominada por la fuerza drástica de los valores más bajos.

La solución del problema estriba, por tanto, en la jerarquía de los valores. En cada situación concreta, por el mero enfrentamiento de las personas interesadas en los mismos valores de bienes, se da el caso de que toda conducta, incluso toda toma de posición íntima, cae a la vez bajo los puntos de vista del valor moral. Y éstos son siempre los más altos. Su postergación frente al personal estar interesado en el valor de bien es el extravío moral. Pues esto justamente es lo peculiar de los valores morales, el que aparecen reclamando una validez incondicionada y sólo toleran el interés por los valores más bajos dentro de los límites de su propia salvaguardia por la persona. Por tanto, lo absolutamente decisivo es la consciencia de su «ser más alto». Toda consciencia del valor moralmente seleccionadora es necesariamente una consciencia de la jerarquía.

c) Sentido axiológicamente irreductible de «más alto» y «más bajo»

Si no se pierde de vista este estado de cosas general, apenas se puede dudar de que, tras el conflicto moral, tal y como lo ofrecen en múltiples formas las situaciones de la vida, siempre está de algún modo la oposición entre valor y valor, no la oposición entre valor y disvalor.

El conflicto no tiene la forma de una alternativa lógico-contradictoria, sino la de una oposición de contrarios, acentuados positivamente (esto es, axiológicamente positivos) en ambos lados. Y frente a esto, está, por otra parte, el hecho de que la conducta efectiva de la persona no puede decidirse a la vez —es imposible— por ambos lados de la oposición; de

los dos valores que están en juego, sólo puede seguir uno e infringir el otro. Por tanto, la decisión de la voluntad no puede menos que tratar como una oposición contradictoria a la oposición de contarios axiológicos en sí. Aquí radica el límite absoluto de toda decisión de la voluntad humana. Todo lo que el hombre puede hacer se circunscribe a la tendencia de dar preferencia a un valor frente a otro; preferencia, por cierto, que el valor reclama objetivamente. El espacio de juego de este poder es lo suficientemente amplio para comprender la riqueza de todos los pros y contras morales. Pero toda decisión positiva suya depende de la cuestión de la preferencia del valor, es una función de la consciencia de la jerarquía.

Lo que propiamente sea el sentido de «más alto» y «más bajo» en esta jerarquía, aunque no constituye ninguna dificultad para el sentimiento del valor, apenas se puede indicar, sin embargo, con rigor conceptual. La escala de la altura de valor configura una dimensión *sui generis*. No es reductible de ningún modo a dimensiones de variabilidad del valor de otra índole. Esto la hace absolutamente indefinible. Por ejemplo, es falso ver un indicio de la altura de valor en la estructura categorial de las materias de valor, acaso en la oposición entre su simplicidad y su complejidad. Aunque se demostrara que en general corresponde realmente a la complejidad estructural más alta también la posición axiológica más alta, no se podría hacer de esto un principio. Pues numerosos casos concretos muestran lo contrario.

Por lo demás, el error que habitualmente nos encontramos se sitúa en la dirección inversa: se cree reconocer en los valores más universales los más altos y en los más especiales (individuales) los más bajos. Y aquéllos tienen la estructura material más simple; éstos, la más compleja. Lo que nos seduce en este caso es, en primer término, la analogía con las relaciones lógicas de conceptos; sin notarlo, se sustituye la relación axiológica de la altura de valor por la relación formal de subsunción de la dependencia estructural. En el reino del valor, hay, naturalmente, esta dependencia; los valores más universales y más elementales aparecen una y otra vez, efectivamente, como elementos estructurales de los más complejos. Pero los últimos no son por eso los valores más bajos; precisamente son la mayoría de las veces los más altos. Así, pues, esa dependencia no es en ningún caso criterio del «ser más alto», sin perjuicio de su existencia en el reino del valor.

Muchos tipos de ética filosófica, sin embargo, han cometido precisamente este error de ver en la relación de subsunción material una relación

de altura de valor. En esto han caído todas las teorías que buscan un valor básico supremo tal que del cual se puedan «derivar» todos los valores más bajos. En esta derivación, se propone involuntariamente una relación lógica de deducción; es más, se cae en la creencia de poder «derivar» de este modo un sistema de valores éticos. Y justamente para eso se busca el valor de unidad supremo. No se puede desconocer que, por ejemplo, en la doctrina de Kant del imperativo categórico se halla esta idea; pues la unidad de la «ley moral» significa, para él, el criterio universal de valor de toda «máxima» posible. No es ninguna sorpresa que los continuadores de la ética kantiana del deber —por delante de todos Fichte— se sometan a la misma sugestión de la «subsumibilidad bajo el principio». Pero también en la «idea del bien» de Platón se encuentra ya algo de este prejuicio. En cambio, podría ser de manera distinta en Aristóteles o Hegel, en los que, a la inversa, la metafísica teleológica mienta siempre la configuración estructuralmente más compleja en el *telos* más alto. Por supuesto que aquí tampoco es en absoluto el criterio de la altura uno autónomamente axiológico.

La tentación de la analogía con el sistema conceptual persiste sin debilitarse, pese a todos los fracasos de tal construcción. La filosofía no puede menos de captar el sistema del valor (hasta donde lo capta) en la forma de un sistema de conceptos-valor. Esto último no se puede cambiar. Por eso, no se puede nunca enmendar con éxito este prejuicio con la mera crítica, sino sólo mediante la introducción de un punto de vista positivo de otra índole.

Ahora bien, tal y como se ha dicho, un punto de vista así no se puede crear arbitrariamente, sino que sólo se puede extraer del progresivo análisis del valor. Y la presuposición es, no obstante, que los fenómenos del sentimiento del valor que han de analizarse —los únicos puntos de apoyo seguros que tenemos— ya contienen en sí implícitamente el fenómeno global de la jerarquía.

d) Polidimensionalidad del reino del valor

Un ulterior prejuicio, que se desliza con la idea de la jerarquía, es la suposición de una escala del valor simple que se reduce a una única serie.

Esta unidimensionalidad del reino del valor sería, claro está, una ventaja para la obtención de una visión de conjunto. Pero esta ventaja —existente, en definitiva, sólo «para nosotros»— ya debería despertar sospechas.

¿Cómo casa con ella, por ejemplo, la relación de subsunción (aunque no referente a la altura de valor) existente indiscutiblemente en el reino del valor? Ésta ya presupone la coordinación de los valores subsumidos en común. Además, ya la mera coexistencia de dos ordenamientos heterogéneos en el reino del valor (el de la relación de altura de valor y el de la de subsumción) bastaría para convencernos del hecho del orden polidimensional.

Pero hay otra prueba más fuerte de este hecho. En primer lugar, resulta evidente para todo aquel que se ha formado una idea del reino del valor que la diversidad de los valores es demasiado grande para poder mantener en una ordenación lineal las distancias correspondientes a las diferencias de contenido. De este modo, los valores tendrían que, por así decir, derramarse continuamente unos en otros, lo que no corresponde en absoluto a su tipificación real, esto es, a su distinción, en parte muy rotunda, dada en el sentimiento del valor.

Y en segundo lugar es evidente que la distinción de los valores como tales —que varía con la materia— significa algo muy distinto a la diferente altura de valor; y que, en consecuencia, tampoco existe ninguna necesidad por la que los valores diferentes en contenido tuvieran que tener una altura de valor completamente diferente. Más bien, de la mera heterogeneidad de altura de valor y estructura de valor, se desprende ya con plena claridad que ambas cosas pueden variar independientemente una de la otra y que las materias diferentes de valor también pueden tener la misma altura de valor.

De esto se sigue que «perpendicularmente» a la escala de la altura de valor también hay una situación de coordinación de valores diferentes en la misma altura de valor. Al menos por principio, nada se opone a ello. Esto no cambia lo más mínimo en la constante y firme agregación de cada valor a una determinada situación de altura. El orden de la altura se muestra de este modo también simultáneamente diferenciado «en la anchura». Pero esto quiere decir que el sistema de los valores es polidimensional y que la altura de valor sólo es una de sus dimensiones.

Esta evidencia aún no se puede comprobar aquí mediante los fenómenos. Las pruebas sólo se pueden dar en el análisis particular de los valores. Hay grupos de valores en cuyo seno apenas se pueden indicar diferencias de la situación de altura o no se encuentran en absoluto en ninguna relación con la distinción material que tanto llama la atención.

Por lo demás, en el dominio de los valores de bienes es muy conocido este hecho. «Quien ha de elegir, se tortura» dice el refrán; esto significa, expresado axiológicamente: dos bienes completamente distintos pueden ser igual de valiosos. Ha de esperarse lo mismo sin más de los valores morales; y también en este caso puede demostrarse dentro de los límites de la sensibilidad humana para la altura de valor, no precisamente agudizada de modo matemático.

La importancia de este fenómeno es, a su vez, de gran alcance. Pues se puede ver fácilmente esto: cuando valores de la misma altura de valor están en juego conjuntamente en una y la misma situación, de modo que el que obra sólo puede corresponder a uno de ellos, el conflicto moral tiene que culminar en conflicto de valor.

e) Fortaleza de valor y altura de valor. Infracción y cumplimiento

Además es un error natural pensar que el ser más alto de un valor significa su validez más incondicionada, por ejemplo, su mayor cercanía al carácter absoluto. Entonces, comparado con él, el valor más bajo tendría que ser más relativo, más condicionado. Esto no arroja claro sentido. Si los valores tienen un ser en sí ideal, su validez es absoluta sin excepción, no es relativizable de ningún modo. Su validez no puede ser graduada a este respecto.

Esta concepción encuentra un aparente apoyo en el hecho de que el deber ser de los valores morales es más incondicionado que el de los valores de bienes; por ejemplo, la realización de un valor de bien nunca puede justificar el atentado contra un valor moral, pero sí al revés. No obstante, se olvidan dos cosas. En primer lugar, el deber ser de un valor no es idéntico a su validez, al ser valioso del contenido respectivo mismo; aún cuando la importancia del deber ser se gradúe de modo diverso, el ser valioso de la materia concreta puede ser enteramente absoluto. Y en segundo lugar, la relación entre los valores de bienes y los valores morales es completamente singular —una relación de fundamentación material *sui generis*—, que no se puede generalizar de ningún modo y no se repite de ningún modo en el seno de ambas clases de valor. En cambio, la relación de altura de valor atraviesa ininterrumpidamente toda la serie de los valores. Por tanto, es en todo caso una relación distinta.

Sin embargo, hay un punto de vista de la graduación emparentado con esta concepción: el de la fortaleza o de la fuerza determinante —determinante, por ejemplo, del juicio de valor. En este respecto, los

valores —y también los valores morales entre sí— están tipificados de modo muy distinto.

Pero la diversidad de la fortaleza no es la de la altura. Antes bien se puede afirmar que ambas especies de graduación se contraponen una a la otra: los valores más altos son precisamente los más débiles y los más bajos, los más fuertes. Dentro de ciertos límites, podría ser acertada esta proporcionalidad indirecta entre altura y fortaleza; desde luego que los valores más altos son la mayoría de las veces también las configuraciones más complejas y los más bajos, las más elementales; y lo más elemental es siempre lo superior en fortaleza. En este punto, se daría, por tanto, la repetición en el reino del valor de la ley categorial básica, de la ley de que las categorías más bajas son las más fuertes y las más independientes; y las más altas y más complejas son siempre las más débiles y las más condicionadas. En el terreno ontológico, esta ley es directamente evidente en la relación de estratificación de las categorías. Pero nosotros no abarcamos la estratificación de los valores. Los valores no son categorías del ser y su relación no es evidente en el *concretum* real.

Pero de que en general también en el terreno de los valores existe legítimamente la relación inversa entre altura y fortaleza, de esto nos podemos convencer fácilmente. La ofensa al valor más bajo es, de modo universal, más grave que la ofensa al más alto; pero el cumplimiento del más alto es moralmente más valioso que el del más bajo. El asesinato se considera el delito más grave, pero no por eso el respeto de la vida ajena es el hábito moral más alto —no se lo puede comparar con la amistad, el amor, el ser digno de confianza. La propiedad es un valor incomparablemente más bajo que la benevolencia personal, pero, sin embargo, la violación de la propiedad (robo) es mucho más reprobable que la mera malevolencia. La ofensa a los valores más bajos es ignominiosa, infamante e indignante, pero su cumplimiento sólo alcanza el nivel de lo decente, sin elevarse sobre ello. En cambio, la violación de los valores más altos tiene, sí, el carácter de una falta moral, pero no es nada degradante directamente, mientras que la realización de estos valores puede tener algo sublime, liberador, apasionante.

Es incontestable este fenómeno con esta universalidad. Lo que se siga de él es de por sí un interrogante. Cuanto se ve en él con certeza es que la altura de valor es algo distinto a la fortaleza de valor. Pero al menos sería arriesgado que además se quisiera concluir que de esto resulta un criterio

indirecto de la altura de valor. Pues la ley categorial básica sólo se cumple con exactitud en las categorías. Para los valores sólo podría valer de modo aproximativo —claramente para la mayor distancia en la altura de los valores, pero confusa y fallidamente para toda sutil diferenciación de la altura de valor. Y precisamente esto sería lo importante. La altura respectiva de los extremos toscamente captados siempre es evidente para todos.

Capítulo 29. La pregunta por los criterios de la altura de valor

a) Los cinco rasgos distintivos en la jerarquía de Scheler

Con la cuestión de la jerarquía, ya se plantea también la de su cognoscibilidad. Es una parte del problema del conocimiento del valor y participa de sus dificultades.

¿Hay criterios de la altura de valor? ¿Y en qué consisten? Puesto que hay una consciencia de la altura de valor, así como una consciencia del valor en general, no se puede menos que aceptar la existencia de algunos rasgos distintivos. Pero podría ser que se encontraran profundamente ocultos en el sentimiento del valor y permanecieran inaccesibles a un análisis.

Un intento consciente de desvelar los rasgos distintivos de la altura de valor lo tenemos, a su vez, en Scheler[32]. Claro es que este intento no se refiere a los valores éticos como tales en su mutua relación, sino al reino entero del valor, en el que, naturalmente, también son mayores y más llamativas las diferencias de altura. Pero esto no excluye de por sí un traslado de estos criterios a las diferencias de altura en el seno de lo ético. Por eso, aquí hemos de adentrarnos en esos rasgos distintivos.

1. Los valores son tanto más altos cuanto más «duraderos» son; quizás sería mejor decir cuanto más intemporales son. Aquí no se mienta la durabilidad del portador del valor, pues la destructibilidad de lo valioso aumenta antes que disminuye con la altura de valor, sino la supratemporalidad del carácter de valor mismo. El valor de lo agradable está unido a la duración de una determinada sensibilidad; el valor de los bienes, a la de una determinada situación (externa o interna). Los valores espirituales tienen una validez que supera a todo lo empírico, persisten más allá de la desaparición

[32] Scheler, op. cit. p. 88 ss.

de la disposición y de la situación. Los valores morales no dependen del acto en el que inhieren. El amor sólo está lleno de sentido *sub specie quadam aeterni*.

2. Los valores son tanto más altos cuanto menos se acrecienta el carácter de valor del portador con su extensión y menos disminuye con su partición. Los bienes materiales sólo se pueden distribuir entre las personas dividiéndose ellos mismos. Sin embargo, su valor para el individuo disminuye en proporción a la división. Los bienes espirituales en sí son indivisibles, son indiferentes al número de los que participan de ellos. Que el conflicto social de intereses sea inherente a los bienes materiales y no a los espirituales, no depende de la esencia del interés dirigido a ellos (por ejemplo, de su mayor intensidad), sino de la esencia de los valores. Aquellos separan a las personas que participan de ellos; éstos las unen en la participación en común. Es claro que los valores morales son unificadores en sentido eminente y se sustraen a toda divisibilidad. Su modo de ser es un ser para todos y cada uno, precisamente porque su ser en sí no es relativo a ninguna participación.
3. En tercer lugar pone Scheler la relación de fundamentación anteriormente discutida (cap. 26 c). Si los valores más bajos están fundados en los más altos, se encuentra naturalmente en esta dependencia del valor un rasgo distintivo de la altura de valor. Pero aunque esta relación se muestre como incorrectamente vista y aparezca en su lugar la inversa (cap. 26 a), sigue estando en vigor el principio de que en esto se encuentra un rasgo distintivo de la altura. El valor materialmente fundante, en tanto que el más autónomo e independiente, será, a la vez, entonces, el valor más elemental y el más bajo; en cambio, el fundado, el más alto.
4. Existe una relación esencial entre la altura de valor y la «profundidad de la satisfacción» que acompaña a la consciencia del cumplimiento del valor. Por muy intensa que pueda ser la satisfacción en los bienes materiales, es anímicamente superficial; por muy imponderable que pueda ser la satisfacción en el disfrute del arte, es una vivencia de profundidad. La «profundidad» de la satisfacción no tiene nada que ver con su fuerza. Toda la cualidad de la actitud sentimental es diferente según la altura del valor vivido; y en esta graduación lo más palpable es la interioridad y la participación

del yo. El ser anímico central reacciona ante los más altos valores. El sentido de la impasibilidad estoica ante la felicidad y la infelicidad externas es la concentración hacia dentro, el imperturbable vivir en calma la profundidad en contacto con los valores más altos. La indiferencia frente a los valores más bajos sólo es el reverso de esta actitud básica.

5. Finalmente, aun radica un rasgo distintivo de la altura de valor en el grado de relatividad a un determinado sentir el valor. El valor del placer y del gozo sólo tienen sentido para un ser que siente sensiblemente; los valores de la vida, sólo para un ser que siente vitalmente; pero los valores morales no tienen sentido de igual modo sólo para seres morales, sino que son cualidades de valor de la persona, existentes en sí, sin relatividad al sentir el valor de nadie. Son «absolutos» ya en un sentido distinto, en tanto que valores de otra esfera. Y en correspondencia hay en el sentir el valor una consciencia inmediata, aunque oscura e incluso sólo sentimental, de este carácter absoluto; consciencia en la que se anuncia la más alta autonomía de estos valores.

b) Valoración de estos rasgos distintivos

Ahora bien, una cosa es clara de antemano: si se quisiera determinar la jerarquía sobre la base de estos rasgos distintivos, no se iría más allá del más general bosquejo. Cada uno de estos criterios basta para ver en él que los valores morales son más altos que los vitales. Pero esto precisamente también es evidente sin ellos, para eso no se precisaría de los rasgos distintivos. Las más sutiles diferencias de altura en el seno de las grandes clases de valor no llegan a ser manifiestas de este modo. Los criterios son en conjunto una regla demasiado burda para ello, su caracterización de las distancias en la altura es muy sumaria. Pero en la ética importa la diferenciación sutil de la altura de valor en el seno de las clases y de los grupos. Para ella no son útiles estos rasgos distintivos. La supratemporalidad, la indivisibilidad, el estar fundados y el carácter absoluto axiológico es lo mismo en todos los valores propiamente morales; estos cuatro momentos, evidentemente, configuran sólo señales en común de toda esa clase de valor. A lo sumo, aún se podría pensar en una diferenciación adicional con el momento de la profundidad de la satisfacción. Por ejemplo, si se mira a lo largo de toda una serie de valores tales como la rectitud, la veracidad,

la benevolencia, el espíritu de sacrificio, parece darse en ella una profundidad creciente en la más íntima aprobación. Por tanto, esto puede servir como punto de partida.

Sin embargo, se ve fácilmente que, en definitiva, tampoco aquí es únicamente la «profundidad de la satisfacción» lo que entra en consideración. Más bien, la especie de la satisfacción varía también cualitativamente. El sentimiento del valor reacciona de modo completamente diferente ante valores diferentes y esta diferenciación de la reacción del sentimiento se adentra mucho más en lo específico que los demás rasgos distintivos de la altura.

A través de esta diferenciación cualitativa se puede ganar de hecho una diferenciación de la altura articulada mucho más sutilmente.

c) La teoría de Hildebrand de la «respuesta al valor»

Como inicio de una investigación de este tipo, se puede examinar la teoría de Dietrich von Hildebrand de la específica «respuesta al valor»[33].

Para cada valor hay un tipo —y sólo uno— de toma de posición o de reacción sentimental que corresponde a su esencia, la respuesta al valor que le es adecuada. Nadie puede encontrar una misma cosa «muy simpática» y a la vez «apasionante». Lo último conviene acaso a una gran obra de arte; lo primero, a un buen chiste. La correspondencia entre un determinado contenido de respuesta y un determinado valor no se puede modificar arbitrariamente de ningún modo. Quien encuentra lo apasionante «simpático», con ello demuestra más bien sólo que no lo ha captado en absoluto; por tanto, no sólo que no acierta con su respuesta al valor, sino que en verdad tampoco llega a mentar en absoluto ese valor. La relación entre el contenido de la toma de posición y el del valor es una relación determinada por «legalidad esencial». Y por cierto, hay esta legalidad inmutable tanto en lo positivo como en lo negativo; también corresponde a cada disvalor un tipo determinado de toma de posición tanto cualitativa como cuantitativamente.

Esta legalidad esencial vista indudablemente de modo correcto sería capaz de ofrecer los fundamentos para una fenomenología de la altura de valor; y no sólo, por cierto, para las grandes distancias de altura de grupos

[33] Dietrich von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, Jahrbuch f. Philos. u. phän. Forschung III. 1916, p. 162 y ss.

enteros de valores, sino seguramente también para las distancias más sutiles, a menudo imponderables, de los valores morales entre sí. Por supuesto que la diversidad de las respuestas al valor es extraordinariamente grande y no puede agotarse de ningún modo dentro de los límites de la expresión lingüística, siempre poco diferenciada. Los matices, para los que no hay palabras, se tienen que poder describir indirectamente de algún modo. Hildebrand no ha desarrollado su pensamiento en esta dirección. Pero se tiene que poder desarrollar. Aquí radica una tarea claramente característica de la investigación del valor ético, la cual precisa de prosecución.

d) Los predicados de valor de la Ética Nicomaquea

Ahora bien, es interesante que esta tarea de una fenomenología de las respuestas al valor ya tenga su modelo en la antigüedad —en la *Ética Nicomaquea*.

La serie de las «virtudes» que desarrolla Aristóteles no está mentada como una diversidad equivalente, sino graduada manifiestamente según la altura moral, si bien el orden en que las virtudes son enumeradas sólo se corresponde parcialmente con ello. Un claro indicio de esta graduación es la diferenciación de los predicados de valor que Aristóteles adjunta a las virtudes concretas. Se los puede agrupar sin forzarlos en una serie creciente[34]:

No malo — digno de elogio (ἐπαινετόν) — bello (καλόν) — digno de honra (τιμητόν) — digno de ser amado (φιλητόν) — digno de admiración (θαυμαστόν) — digno de alabanza (μακαριστόν).

A lo que corresponde la serie de los predicados negativos de valor :

Fallido (ἡμαρτημένον)— no bello (μὴ καλόν) censurable (ψεκτόν)— vergonzoso (ἐπονείδιστον) — odioso (μισητόν).

Ambas series están diferenciadas adicionalmente por una multitud de matices más sutiles. Tras estos predicados de valor se encuentra, como ya muestra el texto, una serie cualitativa y cuantitativamente graduada de actos que reconocen o deniegan el valor: elogiar — censurar, amar — odiar, honrar — injuriar, admirar — (despreciar), alabar— (vituperar). No se puede ignorar que aquí se halla una doble graduación de las reacciones del sentimiento del valor, esto es, de las respuestas al valor.

[34] Mas pormenores sobre esto en M. v. Kohoutek, *Die Differenzierung des* ἀνθρώπινον ἀγαθόν, *eine Studie zur Werttafel der Nikomachischen Ethik*, tesis doctoral, Marburgo, 1923 (no impresa), p. 21 y ss. y 184.

Lo que es instructivo sobre todo en este proceder de Aristóteles estriba en la circunstancia de que aquí no se intenta una diferenciación de la altura de valor a grandes rasgos, sino precisamente con sutiles matices, con la graduación en el seno de los valores morales en estricto sentido. Son los modos de conducta (ἕξεις) de la persona misma, la altura de cuyo valor se hace diferenciable de este modo.

Ahora bien, por más o menos afortunadas que puedan considerarse las distinciones de Aristóteles en los casos concretos, un primer intento en la historia no puede ser perfecto. No importa. Por supuesto que la tabla del valor de la *Ética Nicomaquea* no es totalmente exhaustiva. No obstante, el intento sigue siendo modélico. Pues hasta donde se puede abarcar hoy el problema, no hay ninguna otra posibilidad en absoluto de acercarse a las diferencias de la altura de valor. El único acceso a ellas es la diferenciación de las respuestas al valor y la diferenciación —que siempre discurre paralelamente a la anterior— de los predicados de valor. Se puede añadir que es el acceso natural. Si se miran de cerca los esfuerzos de los pensadores dedicados a la ética, se encuentra que, cuando ellos se acercan al problema de la altura de valor —y esto lo hacen de una forma u otra la mayoría—, involuntariamente recorren el camino mostrado por Aristóteles. A decir verdad, también en muchos casos podría entrar en juego la dependencia histórica directa.

El problema se agudiza tan pronto como se pregunta por los fundamentos internos de este fenómeno y por la justificación de este proceder. Los predicados de valor y las respuestas al valor, en definitiva, sólo son las manifestaciones exteriores de una conexión interna existente notoriamente entre la altura de valor y el tipo de sentimiento del valor. No es posible otra cosa, tiene que haber un sentimiento primario de la diferencia de la altura de valor que se exprese en esos tipos de respuesta al valor. Y este sentimiento, por cierto, tiene que ser tan originario como el mismo sentimiento del valor que diferencia material y cualitativamente. Con otras palabras, tiene que ser inherente inmediatamente al sentimiento primario del valor un sentimiento de su relación de altura con otros valores, de manera que al estar dados dos valores también esté dado conjuntamente el ser más alto de uno o de otro o el ser ambos equivalentes. En efecto, podría resultar que una consciencia del valor circunscrita a un único valor fuera sólo una abstracción y que en todo sentimiento concreto del valor fuera lo primario el sentimiento de la altura referido a un orden del valor.

Esto no significaría de ningún modo el darse previamente toda la jerarquía, pero sí el darse necesariamente de modo conjunto ciertos miembros de ella o ciertos recortes. Toda contemplación del valor puntualmente dirigida se destacaría, entonces, en cierto modo sólo desde el trasfondo de un continuo de altura de valor asimismo contemplado (aunque no visto a fondo) La absoluta no reflexividad de la «respuesta al valor» ajustada a la altura de valor presta apoya de antemano a esta concepción. Si se considera, en definitiva, que en todas las situaciones concretas de la vida se trata de un preferir que decide entre valor y valor —pues también lo mal hecho está dirigido a valores, sólo que a los más bajos—, no hay manera de sustraerse de esta consecuencia.

e) La teoría de Scheler de las leyes de la preferencia y el carácter absoluto de la jerarquía ideal

De este estado de cosas no resulta que se dé la jerarquía, pero sí la existencia objetiva de la jerarquía. El darse conjuntamente en toda contemplación del valor, incluso en la más ingenua, una relación de altura, aunque sólo contemplada en un recorte, muestra que hay una jerarquía firme y absoluta que es inseparable de la esencia de los valores y que posee el mismo modo de ser que ellos, el mismo ser en sí ideal. No depende del hombre modificar esta jerarquía, así como tampoco está en su poder negar el carácter de valor a un valor captado. Que, sin embargo, exista esta negación en ciertos fenómenos, por ejemplo, en el resentimiento, no contradice este hecho básico; en este caso, se trata más bien de una violación del sentimiento mismo del valor, de una «mendacidad» habitual que ya se manifiesta como falseamiento en la mala conciencia del hombre resentido.

Pero el carácter absoluto de la jerarquía ideal, que es en sí, no significa en modo alguno una consciencia asimismo ideal de la jerarquía en correspondencia con tal carácter. Es característico precisamente en este punto el estar limitada toda la consciencia humana del valor. Si se considera además lo que significa propiamente en este caso el estar limitada, resulta evidente que la concepción de la jerarquía —que varía histórica e individualmente—, esto es, su relatividad subjetiva, no contradice de ningún modo a su carácter absoluto objetivo. La limitación trae consigo que también las relaciones de altura sólo sean contempladas siempre en un recorte y que ese valor que se considera como el más alto sólo sea

el captado como el más alto en el seno del recorte contemplado. Por eso, en conexiones del valor más amplias, ese valor se puede mostrar como subordinado. El que la crítica ejercida sobre una jerarquía que vale subjetivamente sea un comienzo lleno de sentido presupone ya la existencia de la jerarquía que objetivamente es en sí. La relatividad histórica de las estimaciones del valor no es la refutación, sino precisamente la confirmación de su existencia.

La ética scheleriana ha proporcionado por vez primera esta evidencia fundamental. También le debemos las determinaciones primordiales de la significación del «preferir» para el descubrimiento de la relación entre la consciencia humana del valor y la jerarquía en sí de los valores.

Un «preferir», en tanto que tipo básico de los actos que indican la altura de valor, no sólo no lo hay de ningún modo en la decisión activa de la voluntad, sino en todo juicio de valor, en toda toma de posición. El preferir no es tampoco un acto del juicio «sobre» valores, sino un elemento primario en el mismo sentir inmediato del valor. Toda diferenciación de las respuestas al valor y de los predicados de valor descansa ya sobre este elemento; descansa, en cierto modo, sobre su estar mezclado con el sentimiento del valor. Esta idea básica puede desligarse completamente de los cinco rasgos distintivos de la jerarquía anteriormente discutidos, aunque siga siendo verdadero que también en ellos se documentan leyes de la preferencia. Sólo que ellos no son exhaustivos para el fenómeno mismo del preferir. Este fenómeno va más allá —a las más sutiles y a las sutilísimas diferencias de altura. Frente a esto, tiene que seguir siendo muy cuestionable que haya una posibilidad de sacar a la luz de la consciencia filosófica, en estructuras categoriales objetivamente captables, esta función oculta y en sí irreductible. Para la ética no importa tanto esto como cerciorarse de su existencia. El cercioramiento, sin embargo, podría ser logrado de hecho mediante el modo como Scheler hace visible el fenómeno.

El punto decisivo en esto no estriba tanto en el estar referido el preferir a un ser más alto del valor como en la diferenciación —percibida en todo estar referido— entre lo referido y aquello a lo que está referido. El sentido del ser más alto no se agota, evidentemente, en el llegar a ser preferido, nunca coincide con él. «Pues aunque el ser más alto del valor esté dado en el preferir, este ser más alto es, pese a todo, una relación establecida en la esencia del valor respectivo mismo. Por eso, la jerarquía de los valores es algo absolutamente invariable, mientras que las reglas de

la preferencia son por principio variables en la historia (una variación que es muy diferente de la captación de nuevos valores)»[35].

Asimismo resulta evidente que el acto del preferir no se circunscribe a los casos en que se da explícitamente una pluralidad de valores. Más bien hay también el mero estar aludido el valor preferido en una determinada «consciencia de dirección» dirigida hacia arriba o hacia abajo, que acompaña de suyo a la contemplación del valor orientada puntualmente a un valor. Igualmente, en el preferir también puede estar presente el hecho de «que aquí existe un valor más alto que el dado en el sentir» —por cierto, sin que este valor más alto esté dado materialmente en este sentir[36].

En esto se halla la confirmación de lo que anteriormente fue expuesto como suposición sobre la base del procedimiento aristotélico: el que todo sentimiento concreto del valor ya está referido primariamente a una jerarquía y que una contemplación del valor puntualmente orientada, estrictamente aislante, sólo existe en abstracto. Todo sentimiento vivo del valor se encuentra bajo las leyes de la preferencia, leyes que, por su parte, están sujetas al orden de altura de la esencia-valor misma; no es de por sí sentimiento estigmatizante del valor, sino complejamente relacional. Y esta relacionalidad del sentir no apunta a cualesquiera relaciones del reino del valor, sean primarias o derivadas; no apunta a una relación formal de subsumción de los valores; no apunta a la graduación del carácter absoluto y de la dependencia; no apunta a relaciones de fundamentación, sean materiales o modales o constituidas de cualquier otro modo —todo lo cual puede haberlo ilimitadamente en el reino del valor—, sino apunta únicamente a la relación de altura de valor como tal. Se podría denominar «el sentido axiológico de la altura» a estas leyes de la preferencia que reinan tenazmente en la profundidad del sentimiento del valor y que se oponen ostensiblemente a la influencia exterior. Es el sentido para un orden ideal *sui generis*, orden que no se puede comparar con ningún otro y que no coincide dimensionalmente con ningún otro.

Con razón refiere Scheler a este sentido axiológico de la altura las palabras de Pascal del «ordre du coeur». Estrechamente emparentado con él está el concepto hemsterhuisstico del «órgano moral». Y con mayor razón se le podría aplicar quizás el estricto sentido de la palabra «razón»,

[35] Scheler, op. cit. p. 85 y ss.
[36] Scheler, op. cit. p. 85 y ss.

en tanto que en él se halla la clarividencia de un «percibir» interno. Lo que aquí se trata de «percibir» con la más sutil diferenciación es, justamente, el sistema de intervalos de la altura tonal inteligible, cuya consonancia constituye la armonía de la esfera ideal y existente en sí del valor.

En definitiva, de aquí resulta con aplastante certeza que no puede haber de ningún modo una «deducción» de la jerarquía. No se niega de ninguna manera con esto que pueda reinar en ella un principio único supremo, pero sí que se lo pueda captar, y que se lo pueda captar incluso antes de la contemplación del valor que apunta a lo concreto. Pero esto estaría exigido para toda clase de deducción desde un principio.

Nuestro sentido para el valor no está orientado hacia la unidad estructural de la esfera, sino exclusivamente a sus contenidos particulares y a las relaciones particulares de los mismos. En el fenómeno del preferir, tenemos, por cierto, un saber conjunto de las relaciones de altura de valor; pero este saber conjunto no tiene la forma de un criterio, no es una manejable regla de unidad con la que se pueda medir y constatar cualesquiera relación de altura. El fenómeno del preferir no es captable sin la correspondiente profundización, entrega y la más sutil escucha. Es huidizo, se lo puede lastimar al asirlo burdamente, requiere ser escuchado amorosa y cuidadosamente de modo concreto. Sólo así delata su secreto al clarividente y al paciente —la jerarquía ideal de los valores, cuyo testimonio está en el hombre.

Este estado de cosas no puede alterar la necesidad humana de unidad y menos aún la necesidad filosófica de sistema. Tenemos que acoger esta unidad, apropiárnosla conscientemente e intentar contemplar desde ella tanto de la jerarquía como ella tolere contemplar. Este es el motivo de por qué la tabla del valor tiene que seguir siendo para nosotros necesariamente una obra imperfecta —obra imperfecta en un grado muy superior al conocimiento filosófico del valor.

Capítulo 30. El problema del valor supremo

a) La exigencia de unidad del principio ético

Ahora bien, toda moral positiva descansa sobre auténtica contemplación del valor y si toda contemplación del valor es captación apriórica de las esencialidades mismas de valor, entonces la relatividad histórica de las morales no puede descansar sobre la relatividad histórica de los valores,

sino solamente sobre la relatividad histórica de la contemplación del valor. Cada moral vigente sólo reconoce algunos valores o, incluso, sólo un único valor, al que, entonces, destaca para referir a él todos los demás. Así, pues, toda moral vigente, por muy parcial que pueda ser, tiene un contenido de verdad. Pues por contradictorias que parezcan entre sí, en todas ellas hay una fracción de verdadero conocimiento del valor.

A la ética le corresponde la tarea de superar estas contradicciones —hasta donde puedan superarse, esto es, en tanto que no haya en ellas una antinomia de los valores mismos. En cuanto que lo último sea el caso, la ética, claro está, tendrá que renunciar a la síntesis; pero no podrá renunciar a la exigencia de una visión de conjunto. Esta visión de conjunto forma parte de su esencia. También aquí tiene que elegir su punto de vista según los fenómenos, no los fenómenos según su punto de vista, incluso a costa de su comprensibilidad. Tiene que admitir también lo incomprensible y dejar coexistir a lo antagónico. Pues una cosa tiene que mantenerse abierta en toda circunstancia: el espacio de juego para todos los fenómenos éticos; también, por tanto, el espacio de juego para toda moral vigente.

Según esto, parece de antemano que la ética, en el ámbito de sus principios, tiene que desembocar en un irremediable pluralismo en contenido. Pero entonces será muy cuestionable no sólo su propia unidad, sino también la de las directrices prácticas en la vida del hombre. ¿Radicará en la esencia de la ética mostrar como ilusorio precisamente aquello que se aguarda con razón de ella: la unidad de las exigencias morales? Desde luego, sólo está lleno de sentido en sí mismo un deber si es unívoco y no se anula por contradicción interna —esto es, lleno de sentido para un tender al que directa (prescribiendo) o indirectamente (seleccionando) indica su dirección. El tender tiene que tener unidad; de lo contrario, se desmembra y se anula a sí mismo. No se puede seguir más que un camino a la vez. Nadie puede servir a dos señores.

Por eso es comprensible por qué toda moral vigente tiene la forma de un monismo. La moral vigente no puede ser de otro modo sin hacerse ambigua. Cuando no se presenta el punto de vista de la unidad, lo impone ella a la fuerza sobre la diversidad de los valores contemplados. Destaca un único valor claramente contemplado y lo coloca en la cúspide; y los otros valores contemplados los subordina a ése. Y justo en esto arraiga su parcialidad, su estrechez, su impugnabilidad, incluso la parcial

falsificación de la jerarquía. La caducidad de toda moral vigente no es tanto consecuencia de la limitación de la mirada para el valor como de la arbitrariedad del principio de unidad.

b) La incognoscibilidad en contenido de lo «bueno»

La ética filosófica —quizás con el oscuro sentimiento de la debilidad de su proceder— ha seguido no raras veces el camino inverso para alcanzar la unidad exigida. Si ninguno de los valores contemplados era el supremo, el valor supremo tenía que suponerse y postularse por encima de todos ellos y en oposición a ellos; mediante una mera relación de superposición, se lo tenía que admitir y calificar claramente como desconocido.

De esta índole es la «idea de bien» platónica, cuya peculiaridad es, justo, que le falta toda peculiaridad, que sigue siendo absolutamente indeterminada en contenido. Lo que el hombre no puede contemplar no por eso deja de existir en sí. En este sentido, no se puede negar justificación a la idea de Platón.

En esta tesis, la espinosa contrapartida es que la idea del valor supremo sigue estando incumplida para el sentimiento del valor. Con un principio tal, no se pone nada más que un postulado, pero no se gana evidencia del valor. Si se considera que la tarea de la ética consiste precisamente en descubrir qué es lo bueno, esta tarea no es favorecida de ningún modo de esta manera. No hay ninguna indicación en el principio de en qué dirección del valor hay que buscar lo «bueno»; el gran número de posibilidades que existía sin el principio continúa existiendo ilimitadamente con el principio. Reina una plena anarquía[37].

Este estado de cosas es característico del problema. Hay acuerdo sobre que lo bueno sea de algún modo el valor moral central; pero con esto no está dicho nada sobre él. Y en el reino del valor nada está más escondido que este principio central, adoptado por toda moral como evidente, pero,

[37] No se ha de desconocer en todo esto que precisamente la «idea de bien» de Platón recibe una cierta determinación de contenido desde los cuatro valores de virtud, a los cuales esta idea está superpuesta. Pero esta determinación no es la suya propia, sino la de estos últimos valores, y también existe sin esa idea. El principio de unidad tampoco añade aquí nada de hecho. Sucede de manera distinta con el sentido metafísico-cósmico de la «idea de bien». Pero este sentido, por su parte, no es un sentido ético.

en verdad, entendido siempre de modo diferente. Plotino fue el que proporcionó la formulación de este estado de cosas: el bien está «más allá de lo pensable». Y esto quiere decir: el bien es irracional.

Los dos únicos caminos que pueden seguirse no conducen a la meta. ¿Qué le queda por hacer a la investigación del valor? ¿Tiene que mantener el manifiesto pluralismo de los valores a riesgo de abandonar la actualidad del deber y la unidad del tender? ¿O hay un predominante punto de vista de unidad que, no obstante, puede captarse en contenido en cualquier darse?

Ante lo que hay que preguntase a la vez que en qué sentido es actual el problema. Si sólo existe como cuestión sistemática filosófica, no importa mucho; pero si es una cuestión práctica de la conformación misma de la vida, entonces tiene una importancia completamente distinta. Y sólo se daría el último caso cuando tuviera que ser en sí misma contradictoria una pluralidad sin valor de unidad. Pero esto no se puede afirmar incondicionadamente. Más bien se muestra la posibilidad de que también pueda existir una agrupación sistemática de multiples valores sin unidad suprema puntual. En el dominio de las categorías del ser no sucede de manera distinta. Allí también lo último que se puede contemplar no es un único principio dominante, sino todo un grupo de principios, cada uno de los cuales es independiente y condicionante para los demás. Según esto, en el reino del valor se ha de aguardar lo mismo de antemano, aunque otras razones no hablan a favor de ello.

Ahora bien, es imposible de hecho mostrar un único valor supremo en contenido; y si es que la moral de toda época ha comprendido bajo lo «bueno» un valor de unidad, este «bueno» no ha sido un contenido de valor contemplado y cumplido, sino un concepto vacío. Claro está que darle contenido es bastante fácil, pues todos los valores particulares de la esfera entera tienen de algún modo espacio en él y se aplican a él con un cierto derecho. Pero esta donación de contenido es lo que sigue siendo unilateral. Cuanto más profundamente se mira dentro del estado de cosas, tanto más nos convencemos de que, en el oscuro concepto axiológico de lo «bueno», tiene que encontrarse de algún modo una referencia global a toda la esfera y quizás, incluso, un principio de su estructura, de su orden y de su legalidad interna.

Esto se confirma desde otro lado. Pues si se mira a los últimos elementos contemplables del valor, nos convencemos fácilmente de que un

valor de unidad que radique sobre ellos no es ni visible ni deducible desde ellos, pero sí es completamente transparente y captable unitariamente en sí la conexión de este grupo de valores. Por tanto, pese a todo, la unidad sistemática podría estar presente. Ella no es dependiente de ningún modo, evidentemente, de la unidad puntual buscada, del valor de unidad.

c) Los tipos posibles de monismo en el pluralismo dado de los valores

Hay que liberarse del arraigado prejuicio que concede preferencia al monismo en todos los terrenos. Tanto en lo teorético como en lo práctico, todos los monismos son de especie puramente constructiva. Proceden de una necesidad de unidad del comprender, no de la constitución de los fenómenos. La doctrina de las categorías ha padecido siempre graves daños por esto. La doctrina del valor corre el mismo peligro si no escarmienta en carne ajena. Naturalmente se tiene que buscar la unidad. Pues si existe, tiene que ser descubierta. Pero algo completamente distinto son las usuales anticipaciones de la unidad. Precisamente en este punto vale —incrementado— lo anteriormente dicho: en el reino del valor no se puede anticipar, deducir o demostrar de modo general nada; sólo se puede seguir paso a paso a los fenómenos de la consciencia del valor. Y en el mejor de los casos la completa unidad del valor sólo podrá configurar el remate de la intuición del valor.

Lo que se puede establecer *a priori*, antes de cualquier análisis del valor, se circunscribe a la discusión de la pregunta misma. Hay que diferenciar, en primer lugar, la cuestión de si existe un valor supremo, de la cuestión de si puede ser contemplado en caso que lo haya. Si acaso se pudiera negar lo último, aún se podría afirmar lo primero.

Y en segundo lugar hay que preguntarse que en qué dirección habría de buscarse el valor supremo en caso de que hubiera uno. Aquí existen al menos dos posibilidades. Podría encontrarse en la dirección de los valores más sencillos y más elementales, más allá, por cierto de los últimos mostrables; pero también podría encontrarse en la dirección inversa, en la de los valores más complejos y más ricos de contenido, también aquí más allá de los últimos cognoscibles. En el primer caso, se trataría, en el valor supremo, del valor más fuerte y más elemental (también del más universal); y en el segundo caso, del axiológicamente más alto.

Estos dos casos no están construidos *in abstracto*. Todas las morales históricas muestran claramente uno u otro tipo de búsqueda de unidad.

La moral del placer, la de la felicidad, la de la autoconservación, la ética kantiana de la universalidad, la moral fichteana de la actividad, buscan el valor supremo en el sentido del más elemental y más universal. La moral de la justicia, la del amor al prójimo, la del amor al más lejano, la de la personalidad, lo buscan, a la inversa, en el sentido del valor axiológicamente más alto. Que también haya tipos mixtos; más aún, que los nombrados también sean impuros, en nada altera esto. Ambas direcciones tienen cierta legitimidad. Pues el valor más elemental tiene precisamente la posición de mayor alcance en validez y en dominio; y el valor más complejo y más limitado en la esfera de la validez tiene la posición del criterio de valor más alto. Podría ser incluso que coexistieran dos valores de unidad opuestos en un único reino del valor. No se excluirían como tales. Claro es que de este modo se abandonaría el monismo buscado a favor de un dualismo primario, que no se correspondería con la necesidad de unidad más que el pluralismo dado.

Pero las posibilidades no están agotadas con esto. Pues, en definitiva, hay que preguntar aún si la unidad buscada de los valores tiene que ser ella misma un valor; si no podría consistir también en un principio supremo que no fuera en absoluto un principio de valor. Tampoco se puede decidir por adelantado de ningún modo esta cuestión. De igual modo que un principio del movimiento no necesita ser en absoluto él mismo movimiento, ni un principio de la vida, él mismo vida; de igual modo que los principios del conocimiento, según se puede demostrar, están muy lejos de ser ellos mismos conocimientos, así perfectamente algo diferente a un valor podría ser un principio dominante de modo universal en el reino del valor.

Hasta donde el estado del problema es discutible *a priori*, esta idea tiene incluso lo más a favor suyo. Al menos le corresponde el hecho del estar referido el sentir del valor a una jerarquía firme de valores. Pues si ha de haber una legalidad absoluta de esta jerarquía (aunque no fuera cognoscible), tendría la forma de un principio de unidad de la esfera; la forma, en cierto modo, del tipo sistemático de los valores. Pero un principio así determinaría meramente la estructura categorial de la esfera, no constituiría el carácter de valor como tal en los valores comprendidos por él.

No se necesita necesariamente pensar separada por un abismo la conexión de un principio semejante con los valores. Pudiera ser que el carácter de valor de los valores mismos disminuyera en dirección a las materias más simples y, ulteriormente, prologado más allá del límite de la

visibilidad, desapareciera, quizás, por completo. Entonces, el «valor supremo», en tanto que valor límite de este desaparecer, no sería ya, evidentemente, un valor; por tanto, no sería axiológicamente el límite inferior del reino del valor. Con lo que se correspondería la circunstancia de que las oposiciones más universales del valor muestran de hecho solamente un carácter de valor muy pálido, de modo que sólo puede llegar a ser captable el carácter de valor desde valores más concretos (véase la siguiente sección). Pero esto tampoco autoriza a sacar conclusiones.

d) El monismo de la ética en el pluralismo de los valores

La ética tiene que dejar sin decidir cómo se solventan estas cuestiones. Pero, precisamente porque no puede solventarlas, tiene que disponer su propia actitud de modo que deje abiertas las posibilidades anteriormente mencionadas. Tiene que dejar en blanco el lugar para un valor supremo; y por cierto, según las dos direcciones que entran en consideración para él. Al mismo tiempo tiene que seguir estando dirigida su búsqueda a un valor así, sin influir por eso en el análisis del valor. Esto sólo es posible si el que investiga no abandona nunca la consciencia de cuán esporádica es toda intuición del valor y de cuán incompleta ha de seguir siendo en el mejor de los casos la imagen de la tabla del valor que se pueda obtener.

Pero más actual que esta tendencia es la tendencia a la unidad de la tabla del valor. Si no conocemos ningún valor de unidad supremo, una conexión tiene que abarcar la multitud de los valores. Sale garante de ello su carácter único de valor como tal. Así, pues, la contemplación del valor tiene que ser orientada de antemano a las relaciones del valor: a las relaciones de subsunción y de fundamentación, al parentesco y a la discrepancia, a las relaciones de estructura y de materia, al orden de altura y a la intersección de las esferas de validez. Tiene que admitir relaciones de oposición y de contradicción tanto como consonancias —a riesgo de encontrar antinomias que permanezcan insolventables para el sentimiento del valor. La unida buscada no puede convertirse en un postulado de armonía; un postulado así negaría las antinomias del valor (quizás auténticas) y con ello falsearía el problema que radica en los fenómenos. Con la pluralidad de las morales dadas, esa unidad no se puede concretar en un monismo de los valores, pero sí tiene que mantener el monismo de la ética en la pluralidad de los valores. Pues un monismo semejante deja abierto si la unidad del conjunto es un valor o un principio de otro tipo. Tiene que

haber, desde luego, la tabla ideal del valor, absoluta y unitaria, sobre la diversidad de las tablas históricas del valor.

La idea de Hegel de que en todo sistema filosófico se halla un trozo de verdad eterna y que la tarea de la filosofía es unificar estos fragmentos de la única verdad absoluta en un sistema ideal de la filosofía también tiene que ser fructífera para la ética *mutatis mutandis*. También el sistema ideal de los valores tiene que proponerse como la tarea de unidad de posibles o históricos sistemas parciales; e independientemente, por cierto, de cuán próximos o distantes podamos estar de la meta. La superación de los «ismos» es también aquí una tarea tangible.

Sección II:
Las oposiciones más universales del valor

Capítulo 31. La antinómica de los valores

a) Oponibilidad positiva como peculiaridad de los valores más elementales

Hay un grupo de valores que resulta del análisis de la esencia de valor y deber. Aventaja en elementalidad y universalidad a los demás grupos que pueden contemplarse. La contrapartida es su pobreza de contenido y su insignificante altura de valor. No por eso son estos valores acaso los «primeros» en sí en la dirección hacia lo más elemental, sino sólo los primeramente cognoscibles; más allá de ellos podrían encontrarse perfectamente valores aún más elementales. Estos elementos de valor, que ya están contenidos en todos los valores más altos, aparecen ante la mirada para el valor del investigador en los límites de su alcance. Por eso sólo muestran un *minimum* en lo que respecta al contenido (materia); difícilmente llegan a ser captables para el sentimiento del valor. Son valores en el *status evanescens* de la contemplabilidad. Pues ésta es la dificultad de todo análisis del valor: verdaderamente sólo se puede describir, incluso poner nombre, a la materia; los caracteres de valor o cualidades de valor no se dejan reproducir. Desde la materia, sólo puede inducirse al sentimiento del valor a orientarse hacia ellos, en cierto modo a suplirlos cuando falla toda designación. Pero si también falla el sentimiento del valor, si no se lo puede inducir y orientar, todo esfuerzo por hacer manifiestos a los valores es vano. El presente grupo de valores, con un *minimum* de materia

denotable, muestra únicamente un correspondiente carácter de valor pálido y apenas sensible. Este es el fundamento de por qué se necesita aquí del rodeo que nos conduce por los momentos categoriales.

Ahora bien, este grupo tiene la peculiaridad de que no domina en él la simple relación de las series polares del valor, en las que siempre se contrapone meramente un disvalor al valor, sino otra relación de oposición: la de valor y valor. Es cierto que también aquí hay los correspondientes disvalores y hasta el punto de que tampoco aquí se rompe en absoluto la universal ley del valor de la bipolaridad. Pero esta ley desempeña aquí un papel subordinado. Lo característico del grupo es que, junto a la relación de lo positivo y negativo, existe la oposición de lo positivo frente a lo positivo. Esta oposición, claro está, también se da, aunque, por lo general, ocasionalmente. Pero aquí se sitúa siempre en primer plano. Por eso aquí tenemos una esfera de oposiciones positivas del valor. Y por eso las dimensiones de valor que se extienden entre las oposiciones son sin excepción continuidades positivas, en las que no se situará un punto cero, en las que ninguna parte negativa de la serie seguirá a la positiva. Y todos los caracteres más especiales de valor que se sitúan en este continuo dimensional son exclusivamente valores positivos, no hay disvalores. Los disvalores correspondientes están situados más bien en similares dimensiones de disvalores puramente negativas.

b) El conflicto moral y las antinomias del valor

La esfera de estos valores tiene, por consiguiente, carácter antinómico. Este es un hecho profundamente significativo para la ética.

Se ha mostrado anteriormente (cap. 22c) cómo, junto al conflicto de «los resortes morales y antimorales» (deber e inclinación), hay también en la vida el de los morales y morales. La estructura del primero aún no es una estructura puramente intra-ética; la del último apunta ya a la esencia de las situaciones propiamente éticas. Cuando en una situación se halla un valor frente a otro valor, no hay salida inocente. Pues el hombre tampoco puede sustraerse a la decisión. Tiene que elegir así o así; y también la inactividad es una decisión positiva. Esto es lo que significa justo «estar en la situación»: tener que elegir a toda costa. Así, pues, en realidad el hombre está puesto permanentemente frente a la necesidad de solventar conflictos de valor, de decidirse de modo que pueda responder de la culpa. Su destino es que no pueda escapar completamente a la culpa.

Claro es que esta estructura del conflicto moral no se puede hacer intuitiva de ningún modo en las oposiciones universales del valor, que aquí están en consideración. En ellas sólo hay una primera alusión a este complicado motivo del problema. Se podrá captar con más claridad después, en las oposiciones concretas del valor. Tampoco se acuña plásticamente siempre igual la estructura de oposición de estos valores. No obstante, aquí ya arraiga el problema del conflicto de valor. Y es importante para todo lo que sigue tener esto a la vista de antemano.

Las oposiciones del valor no tienen necesariamente carácter de contradicción. Tampoco necesitan ser conflictos primarios de valor acuñados ya en el reino ideal del valor. Pero aún cuando valor y valor no sean antagónicos en sí, las situaciones concretas traen consigo que sólo pueda satisfacerse a uno y que el otro tenga que ser infringido. Entonces, en la praxis, los valores serán antagónicos. Quien, por ejemplo, antepone la indulgencia a lo justo, da preferencia al amor e hiere la justicia, mientras que en sí la justicia y el amor no se excluyen en absoluto. El conflicto sólo se origina aquí en la conexión de situación y oposición del valor. También la situación es un factor constitutivo del conflicto.

Ahora bien, en la medida que las oposiciones del valor configuran auténticas antinomias, el antagonismo existe ya en los mismos valores. Estas antinomias, como tales, no son solventables. Desde luego que el carácter antinómico de las más universales oposiciones del valor es muy diferente. Algunas de ellas están próximas de antemano a la unificación, otras están muy separadas entre sí y no muestran ninguna tendencia al hermanamiento. Frente a estas últimas llega a ser muy actual la tendencia de la consciencia del valor a la unidad. Quizás se encuentre la resolución de su discrepancia en una región más alta del valor que no podemos captar. Sin unidad puntual de valor, también es pensable que la diversidad del valor, prosiguiendo más allá de los límites de la cognoscibilidad, sea convergente.

Entonces, el carácter antinómico de las oposiciones del valor sólo lo sería de la consciencia del valor (o del sentimiento del valor), únicamente en cuya limitación radicaría la imposibilidad de captar el equilibrio. Pero también sigue siendo posible el caso de que el sistema, proseguido más allá, no converja o también diverja directamente, y si la mirada para el valor pudiera traspasar sus límites, tendría que mostrar siempre agudas discrepancias. En este caso, no nos tendríamos que ver con antinomias de

la «razón», sino con antinomias del ser en sí ideal mismo. El reino del valor, entonces, estaría construido antitéticamente en sí mismo y tendríamos la indicación de la estructura categorial básica de toda la esfera en la antinómica de los más universales valores captables.

Como por lo general sabemos bastante poco de esta estructura, una indicación semejante sería de gran valor para la investigación de la esfera. Claro está que poco se ha ganado para ello en el presente estado inicial de la investigación del valor. De sólo este estado inicial, no se puede extraer ninguna consecuencia.

Pero nunca hay que olvidar con esto que aún hay otra clase de solución de los conflictos de valor; que los conflictos son solucionados por el hombre en cada caso concreto de cada situación vital (hasta donde sea conflictiva). El hombre no puede nada más que tomar decisiones de caso en caso —según el criterio de su consciencia de la altura de valor y de su sentimiento de la fortaleza de la participación de los diferentes valores en una situación (por tanto, de la consciencia de la situación). Por muy parciales e incorrectas que puedan ser sus decisiones, son y siguen siendo decisiones; y decisiones axiológicas, por cierto. Pero esto significa que, caso por caso, hay nuevos intentos de solución del conflicto.

c) El sistema dimensional de las oposiciones del valor como ideal «espacio del valor»

Ahora bien, de modo similar a las grandes oposiciones categoriales del ser, las oposiciones del valor configuran un sistema polidimensional de la posible diversidad. Ya cada oposición del valor configura en sí una dimensión; una dimensión, por cierto, con continuo completamente positivo. Ahora bien, como los valores más especiales caen simultáneamente en diferentes dimensiones, es claro que estas dimensiones se cortan, se cruzan, configuran un sistema dimensional. Así, pues, en el reino del valor se configura algo así como un sistema ideal de colocación de los posibles valores, una especie de espacio inteligible del valor. En él están contenidos los lugares inteligibles de los valores más especiales.

Se podría intentar ahora acometer desde aquí una deducción apriórica de los valores; aquí parece que llega a ser captable una ley universal; y una ley así es la condición de la posible deducción. Sin embargo, se olvida que esta ley, en cuanto a la determinación de su contenido, no es ni remotamente suficiente para cubrir los lugares vacíos —exactamente

como tampoco la legalidad del espacio matemático es suficiente para llenar materialmente el mismo. De hecho, no resulta nada más que una cierta estructura básica que es determinante para los valores concretos, claro está, cuando es cubierta desde otra parte. No puede pensarse en una anticipación de las materias.

Es más, se muestra después que incluso la contemplación concreta del valor dirigida a valores en concreto no puede cubrir ni remotamente todos los lugares del espacio del valor. Es una cuestión por sí misma la de lo que signifique este ir la diversidad intuible del valor por detrás de lo que puede esperarse *a priori*. Sería posible que fueran sólo los límites de la contemplación humana del valor, que aquí llegaran a ser palpables; que, por tanto, en el reino que es idealmente en sí del valor estuviera cubierto todo el espacio del valor y que solamente la «estrechez» del sentimiento para el valor no captara la plenitud. Pero también sería posible y estaría completamente lleno de sentido el caso de que, en el reino que es idealmente en sí del valor, tampoco estuvieran cubiertos todos los lugares inteligibles; incluso que fueran tan indiferentes hacia su cubrimiento como los lugares del espacio real hacia su cubrimiento real.

Con esta posibilidad que sigue estando completamente abierta, se corresponde el abismo que separa al grupo de la oposición del valor del grupo más cercano contemplable, de un grupo de valores ya muy concretos. Estamos muy lejos de la visión de conjunto continua del reino del valor; los grupos contemplables de valores configuran recortes accidentales; y de la estructura de lo efectivamente contemplable, no se puede concluir hasta qué punto se puede abarcar la distancia de los grupos —esto es, hasta qué punto la discontinuidad radica sólo en nosotros o hasta qué punto en los valores mismos.

El análisis mismo de la esencia de valor y deber constituye, como se ha dicho, el punto de partida externo para el desarrollo de las oposiciones del valor. Se muestra que muchos rasgos esenciales descubiertos en este análisis tienen ya en sí mismos carácter de valor —muchos, claro está, sólo uno muy pálido. La última de las oposiciones del valor (la cuantitativa) ya muestra, sin embargo, otro rostro. Cae ya medio fuera del grupo y únicamente delata la pertenencia a él la notoria estructura de oposición. Es posible que ya tengamos en él un miembro de transición.

No carece de interés, además, que los tradicionales puntos de vista del reino ontológico de las categorías —cantidad, cualidad, relación,

modalidad— se repitan espontáneamente en las parejas de opuestos, si bien con claridad exteriorizada de modo diferente. Claro está que esto podría ser un mero imponerse externamente habituales formas del pensar. Por este motivo no puede atribuirse a esta repetición una gran importancia. También sólo atañe a las materias, no a los caracteres mismos de valor. De todas maneras, la mera adecuación ya es un síntoma. La palidez de los caracteres de valor, la proximidad a la tipificación categorial, no es una casualidad en el umbral del reino del valor.

Capítulo 32. Oposiciones modales del valor

a) Antinomia del valor de necesidad y libertad

El análisis modal del deber ha mostrado que, en el modo de ser de lo que debe ser —esto es, de los valores—, se encuentra un *modus* de necesidad. Esta necesidad existe —de modo distinto a la ontológica— independientemente de la posibilidad. En esto consiste la independencia de los valores del ser y el no ser reales. Es una necesidad «absoluta» (literalmente «desligada»), libre, no unida a nada fuera de sí misma (véase cap. 23 c – e).

Ahora bien, esta necesidad absoluta, en tanto que pertenece al carácter de valor como tal, es ella misma un valor. Proporciona al ser ideal de los valores esa elevación sobre lo que es de índole diferente, ese estar liberado de lo relativo, esa existencia invulnerable más allá del ser y del no ser para la que la terminología no tiene ningún nombre y en la que estriba, desde luego, la autoridad de estos principios —según la expresión platónica, acuñada para la idea de bien: «situándose más allá del ser en poder y dignidad». Esta necesidad es también la que confiere a los valores la muy peculiar universalidad de su validez —en todo caso, también en el divergente—, una universalidad que sigue existiendo aún en la particularización, incluso en la individualidad de la materia (donde sólo entra en consideración un caso) y se mantiene asimismo sin debilitarse, rigurosa, inaccesible a toda transacción hasta en lo trágico de los conflictos de valor de la vida.

El sentimiento moral, doblegándose ante este insobornable poder, mira a esa necesidad como al objeto de la más alta veneración, se eleva íntimamente hacia ella, y la simple participación de ella en su *ethos* es su

más alto orgullo. Esta participación es su superioridad sobre la conducta indiferente al valor de los seres impersonales. Kant ha dado en el deber la expresión más profunda al sentimiento del valor para la necesidad absoluta—en su ensalzamiento de la «obligación moral»: el «respeto ante la ley moral» lo considera el mérito incomparable del ser racional. Si por este último se entiende el ser «que percibe el valor», la expresión da de lleno. La lapidaria parcialidad de la orientación kantiana hacia el valor no puede engañar a nadie sobre la importancia del asunto. El valor que él contemplaba aquí era contemplado correctamente.

En este sentido, existe legítimamente la necesidad en el deber ser de los valores mismos como valor del más elemental tipo. Y la consciencia del valor del hombre confirma esto en su búsqueda y rastreo de los valores no contemplados. Es el rastreo de la necesidad absoluta, tipificada siempre de modo nuevo y más alto.

Y este valor de la necesidad tiene su contraposición en el valor de la libertad. Es la libertad que dejan esos mismos valores —en su necesidad absoluta, por cierto— a ese ser que participa de ellos con el sentimiento del valor. Esto es, la persona, que conoce la necesidad, no está forzada por ella, sin embargo. Esta libertad de la persona no es la «libertad de la necesidad» misma, pero sí es dependiente de ella. Si esta necesidad estuviera unida a la posibilidad, equivaldría a la necesidad ontológica y la persona estaría forzada por ella como por una ley de la naturaleza. La participación en ella no sería, entonces, nada sublime y sobresaliente, no destacaría al hombre sobre la serie de los seres naturales. Precisamente la falta de fuerza de coerción en el deber es un valor; un valor básico constitutivo del ser moral, por cierto. Los actos a los que puede ser inherente el valor moral en general llegan a ser posibles sobre todo por esta impotencia en la necesidad absoluta del deber ser.

Este estado de cosas es bastante paradójico. Precisamente lo que existe como una especie de defecto en el modo de ser de los valores, la incapacidad para determinar directamente lo real, el continuo desacuerdo de lo real (también la conducta humana real) con ellos, es infinitamente valioso en el sentido del fenómeno moral. Esta impotencia de los valores condiciona la posición del sujeto personal en el mundo como esa instancia que posibilita el efecto de los valores en lo real. De este modo, los actos con los que el sujeto interviene en la realización de lo que debe ser son portadores de los valores más altos, de valores morales. Y si no hubiera esta

intervención, no habría nada en todo el mundo a lo que pudieran convenir los valores más altos, los valores morales.

Así, pues, la libertad que esa necesidad de los valores deja al sujeto es en sí misma un valor básico elemental. Ella es —y esto es lo antinómico en este punto— un valor, aunque se contraponga a esa necesidad —que asimismo es un valor básico elemental— y la limite modalmente. Se puede decir que aquí es valiosa propiamente la relación antinómica misma de estos dos valores, su mutuo mantenerse en equilibrio y limitarse. Pues en esta relación oscilatoria entre ellos arraiga la posición de la persona moral junto con todos los valores de los cuales ella es portadora de este modo.

b) Antinomia del valor del ser y el no ser reales de los valores

Paralelamente a esta primera antinomia del valor, pero sin coincidir con ella, se halla una segunda, asimismo fundamental. En la esencia del deber radica empujar hacia la realidad. No cambia nada en esto el que sus contenidos sean reales en parte. En la realidad ética, los valores son reales siempre sólo en parte; están entre medias del ser y el no ser. De esta posición intermedia depende una doble relación de valor.

En primer lugar, resulta evidente sin más que la realidad de un valor, allá donde aparezca, es en sí misma valiosa —e independientemente, por cierto, de cómo haya tenido lugar. Asimismo resulta evidente que la no realidad de un valor es un disvalor. Se sigue inmediatamente como consecuencia que la realización de un valor es igualmente valiosa en sí misma y la aniquilación de un valor es contraria al valor. Estas cuatro proposiciones son válidas a la vez para los disvalores, naturalmente con signo contrario: la realidad y la realización de los disvalores es contraria al valor; la no realidad y la aniquilación de los disvalores es valiosa.

Estas proposiciones no son válidas meramente para la realidad y la no realidad plenas, sino también para todo punto de partida hacia ellas. En particular, esto es muy importante en la realización: ya es valiosa la tendencia de acercamiento a la realidad. Como acto de una persona, esta tendencia será portadora, entonces, a la vez, de un valor más alto que el valor intendido en ella, de un valor moral. Y como proceso real, significará —según la forma teleológica de su progresar desde el medio al fin— la «valoración» de lo en sí ajeno e indiferente al valor. La elevación a medio de realización del valor es un convertir en valioso lo carente de valor. Y el

valor básico de esta relación que domina toda la esfera de la teleología dirigida al valor es el valor del ser real de los valores en general.

Ahora bien, frente a este valor básico, se encuentra como antítesis otro valor básico asimismo fundamental. Hay también un valor del no ser real de los valores. Llega a ser manifiesto en cuanto se considera que la realización activa e intendida sólo es posible cuando el valor no es real, así como que, por otra parte, la realización activa e intendida es precisamente en lo que consigue la realización el tipo más alto del valor, el valor moral. Esto quiere decir: la realidad del valor más alto sería imposible de antemano si fueran reales todos los valores de situación objetiva. Ahora bien, como el ser real de los valores más altos también tiene el más alto valor de realidad, es evidente, entonces, que la no realidad de los valores intendibles —ya sean meros valores de situación objetiva, ya sean (en el caso límite) también ciertos valores morales— es ella misma un valor primordial para el ser moral de la persona.

Resolver esta antinomia es cosa imposible. Radica en la esencia del estado de cosas metafísico, tal y como éste se da en tanto que relación entre, por una parte, la esfera del valor y la esfera del ser real, y por otra, entre los valores intendibles y los de la intención. La paradoja de esta aguda antitética forma parte de los rasgos básicos del fenómeno ético. En el valor de la realización que intiende tendencialmente, se unifican, claro está, los dos valores contrapuestos. Pero la unificación no es una síntesis de principio que pudiera satisfacer a la antinomia. Pues desde el valor del ser real de los valores, sólo se ve en la realización un momento subordinado de valor, un valor de medio. El valor del proceso se halla, para este punto de vista, sólo en el punto final, en el resultado; por eso también sube y baja en su altura de valor con el grado de realidad del valor obtenido en el resultado. Sucede de manera distinta si se mira la misma realización desde el valor del no ser real de los valores. Aquí es valiosa la realización como tal, el acto, la magnitud de la intervención, e independientemente, por cierto, del logro o no del resultado. Aunque no por eso es anulado el valor de realidad como tal del resultado, queda, más bien, como base fundante para el valor de acto; pero este valor es de otra clase, incomparablemente más alto que aquél, y no varía de ningún modo en su altura axiológica conforme a la realidad del valor que aparece en el resultado. Aquí interviene un criterio diferente, que elimina toda dependencia. La realización del valor (también como meramente intendida)

tiene, en oposición a la realidad del valor intendido, la medida de su altura de valor absolutamente en sí misma. La magnitud de la intervención es uno de estos criterios

Así, pues, tampoco aquí se remedia de ningún modo la antinomia. Más bien se repite condensada en el fenómeno de la realización; en efecto, se encuentra de modo primario en él y constituye su ambigüedad axiológica. Esta ambigüedad hay que tomarla en sentido literal. Es un doble acento de valor sobre una y la misma cosa, una referencia al valor heterogénea en sí, bilateral y polarmente opuesta. Quererla anular significaría desconocer básicamente el estado del problema. Se tendría que negar con ella a la vez justamente la doble referencia al valor.

c) Formulaciones y modificaciones de esta antinomia

Así, pues, la antinomia existe legítimamente en toda circunstancia como auténtica antinomia. Se la puede hacer accesible al sentimiento del valor del modo más fácil si —abandonando la más exacta, pero torpe terminología modal— se la formula del siguiente modo. La realización sólo es posible precisamente por el no ser de ese contenido cuyo existir es valioso y a cuyo existir está dirigida. Así, pues, hasta donde convenga a la realización como tal un valor de suyo, este valor está aquí como desvaloración del valor que realizar en ella. La realización de los valores es axiológicamente contradictoria en sí misma. Como todo proceso limitado por un objetivo, conduce a su autoanulación. Y de este modo la realización priva de su realidad al valor más alto, el cual le convenía a ella como tal, realidad que ese valor tenía en ella y sólo en ella.

Toda una serie de valores se puede subsumir bajo los dos valores básicos de esta antinomia. Y de este modo siempre se repite en ellos la antinomia, claro está que con nitidez graduada de modo muy diferente. La amplia separación de las regiones del valor a las que ellos pertenecen demuestra la posición dominante de los valores básicos. Así, frente al valor de lo acabado, está un valor del mero deber ser en lo inacabado; así, frente al valor del resultado y del logro, está un valor de suyo de la tensión vital hacia lo inalcanzado; incluso, en cierto grado, un valor del no poderse alcanzar. Pues la vitalidad de la tensión depende de la inalcanzabilidad. El resultado y la alcanzabilidad muestran en sí mismo, además, un doble rostro axiológico: ambos tienen tanto carácter de valor como de disvalor. Y la misma escisión del valor se repite en el conjunto de los actos

éticamente intencionales. Actividad, tendencia, querer y todo lo semejante a ellos, está, como la realización, doblemente unido al valor, de la cual ellos son sus formas de intención. Son valiosos por mor del objetivo y, a la vez, valiosos por mor de sí mismos: pero la realidad de los dos valores que les convienen no está nunca en consonancia —a pesar de las relaciones de fundamentación que reinan entre ellos. La realidad del uno excluye la del otro. Y este excluirse no anula, sin embargo, el carácter mismo de valor respectivo.

Pero estos valores más especiales ya no son propiamente modales. Pertenecen ya a un estrato más concreto del valor y habrán de considerarse de modo especial en éste. Claro está que ahí ya no se trata de su carácter antinómico. Éste sólo se muestra puramente en los más universales elementos de valor. Pero tampoco puede desaparecer por completo con la más concreta plenitud de valor.

Capítulo 33. Oposiciones relacionales del valor

a) La antinomia del portador del valor

A todo portador de posibles valores le corresponde ya como tal un carácter de valor. Él es condición de la realidad de esos valores de los cuales puede ser portador. Su carácter de valor se sigue ya del valor de la realidad de los valores.

Ahora bien, en toda realidad impregnada éticamente de valor, el portador del valor no es único y singular, sino que, en correspondencia con la dualidad de las clases de valor que están en juego, él mismo está escindido. El valor intendido tiene un portador distinto que el valor de la intención (el moral). El primero es inherente al objeto; el último, al sujeto de la intención. Objeto y sujeto de una y la misma intención del valor —y lo mismo da, por cierto, si se trata de un tender o de un mero estar inclinado— son ambos, en cierto modo, portadores del valor. Arraiga en este punto la oposición del valor de sujeto y objeto. Ambos son portadores del valor, pero portadores de valores diferentes.

Esta oposición es en sí nada menos que un antagonismo. Y el antagonismo se manifiesta tan pronto como una y la misma configuración es portadora del valor en ambos sentidos; esto es, cuando sujeto y objeto coinciden como portadores del valor.

Esto tiene lugar así. Frente a los valores morales, el sujeto ocupa la posición de la sustancia. Como exclusivo portador de toda su diversidad, es una especie de valor básico ético, no en el sentido del más alto, pero sí del valor portador fundamental. Ahora bien, este valor básico está incluido a la vez en la materia de los valores de situación objetiva pretendibles, pues estos últimos tienen por contenido la participación de personas en valores de objeto. Si yo hago algo bueno, se lo hago «a alguien»; si obro mal, también se dirige esto «a alguien» —da lo mismo si a una persona concreta o a una comunidad, si directa o indirectamente. Este *dativus ethicus* acompaña a toda conducta humana y es constitutivo del valor o disvalor de la conducta. Ya la disposición de ánimo, antes de todo obrar o querer determinados, está dirigida necesariamente «a alguien». Por eso el sujeto personal está incluido de antemano en el contenido de valor de los objetos (situaciones objetivas) intendibles y, de este modo, es él mismo objeto de la intención.

Se ha dicho en la crítica del personalismo que el devenir objeto no contradice al ser del sujeto personal. Y aquí se muestra cuán primordial es la objetivabilidad de la persona para todo el dominio de la realidad ética. De lo contrario, no se podría dirigir en absoluto la intención a las personas. Pero entonces la disposición de ánimo y el tender serían éticamente irrelevantes. Un simple hacer cosas no sería un obrar; estar inclinado hacia cosas o hacia relaciones no sería disposición de ánimo en sentido moral. El sujeto personal como objeto es condición de la conducta moral; y su valor de sustancia como sujeto de posibles actos (pues sólo como tal es personal) ya está incluido en el valor básico universal de lo objetivadamente pretendible en general.

Pero también se puede ver lo mismo desde otro lado. Todo lo valioso, también lo moralmente valioso, en tanto que hay una consciencia del valor de ello, es objeto-valor de esta consciencia. Ahora bien, como los valores más altos son los del sujeto personal, también tienen que aparecer éstos como valores-objeto. Y en los límites de su pretendibilidad —por estrechamente trazados que puedan estar éstos— tienen que poder ser también objeto de los actos de ese sujeto, a cuyos actos (claro es que actos distintos) corresponden. En este sentido, el sujeto personal también es, a la vez, objeto-valor; objeto, por cierto, de los actos morales en sentido eminente. Sólo encuentra su límite este tipo de intendibilidad y objetivabilidad de los valores del sujeto en el valor moral de la correspondiente

intención moral misma. Pero este límite deja un amplio espacio de juego. Si este espacio de juego no existiera legítimanente, todo trabajo moral sería en sí mismo ilusión y también todo trabajo moral en sujetos personales en general.

Lo peculiar de la ética es que, duplicadamente, el objeto de la intención es, a su vez, sujeto intendente. Sólo se pueden intender los valores morales —si en general se puede— en su portador natural y único, la persona. Cuando esta dirección apunta a lo grande, como en la configuración del ideal ético y en la vida concreta bajo el aspecto del ideal, esto llega a ser evidente inmediatamente. Y una vida bajo determinados ideales es, en el fondo, la esencia y la función de toda moral vigente en el entramado global de la realidad ética.

Pero lo antinómico en esta relación se expresa en que, sin embargo, las clases de valor de los valores del sujeto y del objeto se separan claramente una de la otra. Así ya en la vieja división en valores de bienes y valores de virtud. Los diferencia claramente que aquéllos se realizan en los resultados y éstos en la disposición de ánimo. Pero en la medida que el resultado corresponde a sujetos capaces de disposición de ánimo y es mentado para ellos e, incluso, por otra parte, determinada orientación de la disposición de ánimo puede ser materia del resultado, se modifica el límite y las dos clases de valores se extienden una en la otra. No sólo es que los valores de virtud presupongan materialmente valores de bienes, sino que los más altos valores de bienes son en sí mismos valores de virtud. Este es el sentido de la antigua tesis de que la virtud es «el bien más alto».

b) La antinomia del valor de actividad e inercia

En otra dirección estrechamente ligada con la segunda antinomia modal, está la oposición del valor de tendencia y persistencia, de actividad e inercia. Esta oposición se desarrolla en el seno de la clase de los valores morales, pero se repite modificada en los valores de bienes.

El análisis categorial mostraba que la capacidad de tender constituye un momento constitutivo esencial de esa sola configuración que puede hacer suyo y realizar un deber ser actual. Por tanto, la actividad, a su vez, convierte al sujeto en persona. Se trata, no obstante, de cualquier forma de actividad, incluso del mero estar interiormente dirigido a algo como algo que realizar fuera de sí. El valor de la actividad es, de este modo, un valor del estar dirigido fuera de sí como tal, del ir más allá de sí o, hablando

categorialmente, del salir-fuera-de-sí de la sustancia moral —aunque los objetivos de la tendencia, a su vez, sólo pueden existir en ella como tales—; y por cierto, en tanto que el salir no es un ser movido desde fuera, sino automovimiento originario, primer comienzo de algo nuevo, un πρῶτον κινοῦν. Claro es que, en cierto sentido, cada valor ya es en sí primer motor. Pero, por otra parte, no lo es; el valor no puede poner en movimiento desde sí lo real. Tiene que añadirse un segundo poder, igualmente originario. Es la actividad del sujeto personal. La tendencia real sólo puede partir de él.

Si se piensa esta actividad, en tanto que la forma acentuada de valor del ser de la persona, ilimitadamente aumentada, acaso tal como el primer Fichte pensaba el ser moral del hombre agotándose en «actividad», entonces tendría que ser destrozado completamente el ser activo por su propia actividad. El consistir en actividad tendría que aniquilar y disolver al mismo ser activo. Y, de hecho, la opinión de Fichte fue que «la actividad absoluta» tendría que ser carente de sustrato y tendría que agotarse en el «objeto infinito» (en lo que debe ser).

Ahora bien, esta autodisolución podrá ser la consecuencia de la pura actividad, pero no puede ser el sentido de la persona, en tanto que ésta es, a su vez, portadora de valores morales. No se trata tampoco de contraponer meramente, a la tendencia del abandonarse-a-sí-mismo, el ser natural en el hombre con su terrenalidad óntica; pues éste ni es persona ni portador de valores morales. Más bien, tiene que haber también en la esencia moral de la persona algo que equilibre en ella el tender, un ser moral, una resistencia que se mantenga en contra de toda tendencia, un permanecer en sí de la sustancia ética; no un sustrato pasivo que sólo fuera materia amorfa, pero sí una contratendencia de conservación o persistencia peculiar al carácter sustancial de la persona, una propia fuerza moral inercial. La identidad de la persona en todo salir más allá de sí es un profundo requerimiento moral como el salir mismo. Así, pues, frente al valor de la actividad se puede oponer legítimamente un valor de la inercia. Es el valor de un ser ético frente al de la intención. Los valores realizados no son menos valiosos porque ellos no «deban ser» actualmente. Y en cada persona son valores reales en cada momento, también sin su intervención. Este ser ético pone límites a la tendencia, configura la resistencia interior hacia el movimiento continuo inconsistente. Su mantenerse firme en sí mismo y en lo conseguido es su autoconservación moral.

Todo movimiento continuo tiene que alzarse sobre algo que persevera. Si esto falta, falta el peso de la sustancia; el movimiento ya no es movimiento de algo, sino de nada; por tanto, no es movimiento. La fuerza inercial es el contrapeso del ser ético frente al deber, su firmeza en la inquietud de la tendencia. Esta inercia no es pasividad —esto paralizaría la actividad-, no es inercia ética (ésta sería un disvalor), sino la inercia óntica de la sustancia ética, la persistencia del contenido de valor realizado en ella por el torrente de la actividad, la contratendencia conservadora del ser ético. En este sentido, es un valor; y un valor de fuerza, no distinto al valor de la actividad.

La oposición del valor de actividad e inercia aún se agudiza si se añade que toda actividad del sujeto personal, con su dirección hacia fuera, está dirigida, a la vez, hacia atrás, adentro de la persona. Aunque el tender apunte al objeto, lo que se realiza al tender, no obstante, además del objeto, es siempre algo diferente en el sujeto del tender, el valor o disvalor moral. Esta reflexividad de los actos está anclada en la relación de fundamentación de los valores. El sujeto no puede escapar a ella. Pero sucede que, en toda actividad, el contenido de valor moral del sujeto se altera; de este modo, la persistencia de este contenido de valor es un requerimiento central. Es en sí valiosa, sin perjuicio del valor de la actividad.

c) Altura y anchura del tipo

En cada configuración que es posible portadora de diversos valores, se puede pensar el incremento del valor en dos diferentes direcciones: como incremento parcial de un único valor (o de unos pocos estrechamente emparentados) y como equilibrio multilateral en la realización simultánea de diferentes valores. Ambos clases de incremento del valor son en sí mismas valiosas. Pero materialmente se contraponen entre sí y, en uno y el mismo portador del valor, se excluyen en sus consecuencias ulteriores.

En el primer caso, nos tenemos que ver con el desarrollo lineal de un valor. Este es el caso habitual en la vida de los pueblos y de su moral, permanentemente parcial. La robustez de esta tendencia depende de la altura de desarrollo del tipo que en ella se persigue. El incremento parcial, naturalmente, se aproxima a su ideal mucho más que la tendencia multilateral —con el mismo empleo de fuerza moral. Todo lo grande y contundente en la historia podría descansar sobre la fuerza de percusión de

un incremento parcial del valor. La unidad de dirección con la que se guía a toda la energía constituye el superarse a sí misma de la sustancia ética (sea de una persona o de la unidad de un linaje), ese superarse a sí misma de ella que tiene impacto sobre su propio ser. Y esto es una creación en sentido eminente, algo creador en el hombre, que puede llegar hasta el sacrificio de su sustancia, hasta su propia anulación en algo distinto.

En este sentido, se puede ver en semejante cultivo de un valor (o de un estricto grupo de valores) verdaderamente una realización del valor de la actividad; si bien no se trata aquí de la actividad como tal, el valor de la altura de tipos se halla materialmente en la misma dirección. El salir de sí y el acercarse al ideal muestran el mismo tipo de valor.

En cambio, en el segundo caso, tiene lugar un equilibrio a favor de todos los valores que entran en consideración. En este caso, el ser ético de la persona se desarrolla más en anchura y amplitud. No domina ningún valor concreto, la altura del tipo es desplazada a un segundo plano en favor de su diversidad y riqueza internas. Es abandonada ante el valor de contenido. En lugar del superarse a sí misma la sustancia, se pone aquí el superarse la sustancia en sí misma. Tal superarse sólo puede salir de sí, distribuyéndose el incremento del valor en todas sus direcciones originarias de valor. En vez de en la fuerza de percusión, se pone la vista en este caso en la grandeza interior de la síntesis. El desarrollo de una persona (o también de una colectividad) aquí apunta hacia ella misma —a su íntimo destino, en la medida que un destino semejante está fundado en la riqueza de sus posibilidades de valor.

Este desarrollo en anchura también es creador: unificación (síntesis) creadora de todos los contenidos accesibles de valor, también de los heterogéneos, en la unidad de un tipo de valor. De ahí la anchura axiológica del tipo. Todo lo valioso llega a ser salvado en cierto modo aquí en esta unidad. En lugar del sacrificio y de la anulación de la sustancia en algo distinto, tenemos aquí la tendencia a la eliminación ilimitada de todo lo demás en la sustancia.

d) Armonía y conflicto

La dimensión de la oposición de armonía y conflicto está regulada de manera diferente. No necesita de ninguna explicación el que la armonía —la consonancia en sí— sea un valor en cada configuración a la que convenga. Armónica puede ser una personalidad, una vida en común de

personas, una comunidad, una evolución, una vida humana. La armonía siempre es un valor de suyo que puede sentirse inmediatamente —un valor cuya materia se encuentra en la estática de la configuración. Si se incrementa este valor hasta su acabado, se lo aproxima al valor de la perfección.

Un valor tal lo proponía Aristóteles en la *teleiosis*, en la que veía el sentido axiológico de la *eudemonía*. Manifiestamente, está emparentado con el valor de la «anchura» del tipo, aunque, por supuesto, designa un momento diferente del mismo fenómeno. Pues no es su contenido la amplitud interior, sino la armonización interior en toda la amplitud de la diversidad.

Pero, sin embargo, sólo visto desde fuera, es un valor del equilibrio y de la estática. La configuración puede moverse en sí, mostrar un juego de diferentes poderes. Lo que importa sólo es la simetría del equilibrio, el estar unidos sintéticamente los poderes interiores entre sí; en cierto modo, la compensación de todo lo excedente, el reposo en sí del conjunto. Es un valor de unidad, pero la estructura de unidad de su materia es diversidad totalmente enlazada. Estática sólo es esta estructura de unidad como conjunto; los momentos en ella pueden ser tan dinámicos como sea posible. Y el tipo de unidad tiene lugar debido a que se superpone tanto ontológica como axiológicamente la estática del conjunto a la dinámica del momento. La estática es lo dominante.

Pero en toda realidad ética —y en esas mismas configuraciones, por cierto—, frente a esta estática, aparece una dinámica, la cual reclama asimismo el dominio e igualmente está acentuada de valor de modo independiente. En toda tendencia se encuentra esta dinámica, en todo ir más allá de sí; y comparte con este ir más allá el tipo de valor. Pero en el fondo es algo distinto a la actividad. Es la agitación de la oponibilidad —que se encuentra detrás de la actividad—, el principio motor de la contradicción.

Lo que Heráclito denominó «guerra» en el cosmos y reconoció como «madre y reina» de todas las cosas, lo hay también en la realidad ética: el momento de «flujo» y de actividad incesante que porta toda diversidad viva, el inagotable aparecer de nuevas y nuevas relaciones, situaciones, requerimientos, junto con conflictos y enigmas inagotablemente nuevos. Es lo que constituye la infinitud de contenido del ser ético, su enriquecimiento, su eterna novedad y plenitud. No se exagera si, en este sentido, se habla directamente de un valor del conflicto. Corresponde a lo

que en el terreno del conocimiento —claro que estrechado y empalidecido— es el valor del problema. Del mismo modo que éste es un valor primordial del conocimiento, aunque el problema signifique precisamente lo contrario de la evidencia, así el valor del conflicto es un valor básico en sentido ético, aunque el conflicto signifique falta de cumplimiento, la inarmonía, incluso la carencia de claro valor.

El conflicto es de lo que nace la decisión, la intención, la acción; y los valores de la intención son los valores morales. El conflicto es lo que conserva viva la contemplación del valor, incluso el sentir el valor; lo que abre la vista a nuevos contenidos de valor. La mirada para el valor siente su estrechez en el desacuerdo y esa estrechez la impele a abrirse paso. La vida moral es en general vivir en conflictos dados, entrega a ellos, solución creadora mediante la intervención de la persona; y todo pasar de largo en los conflictos es ofensa a ellos, irreparable pérdida en el ser ético —también en el de la propia persona.

En este sentido, toda situación de la vida ya es valiosa puramente como tal. La situación es la materia de todo bien propiamente ético; es posibilidad de conformación creadora para aquel al que es «dada»; incluso es la posibilidad de toda conducta determinada de una persona. El hombre está incluido en ella y es miembro de ella, pues toda situación se construye en la relación éticamente intencional de las personas. Y a su vez, simultáneamente, la situación le está dada también como objeto de posible comprensión, participación, toma de posición y actividad creadora; sigue estando como objeto frente a él como sujeto, como ese objeto en que es llamado a intervenir. La vida humana consiste en el flujo de las situaciones y todas son únicas, irrecuperables, regaladas al hombre sólo durante un lapso. Y porque la vida se compone de esas situaciones, también el valor material básico de la vida regalada al hombre es asimismo único en plenitud, valor básico que se compone de estos valores de la situación.

Entre la armonía y el conflicto, primeramente, sólo hay una oposición del valor, no una auténtica antinomia del valor. Se confirma en que la consonancia sólo existe siempre en un conjunto en tanto que colectividad de momentos, pero los momentos perfectamente pueden ser contradictorios con tal que se equilibren.

Pero esto cambia si se mira a los conflictos efectivos que pueden hallarse en una situación. En tanto que requieren de un salir-de-sí creativo de

la persona, rompen el equilibrio y la armonía. No obstante, precisamente este impulso hacia fuera es valioso, no menos que la armonía rota. Así, pues, resulta, claro es, una antinomia del valor. Y aún se agudiza, si se añade que en la realidad ética siempre se enfrentan estas dos tendencias y buscan sobrepujarse. Sobre este equilibrio armónico, se precipitan nuevos conflictos; y justamente estos conflictos, forzando una solución, traen consigo nuevas formas de equilibrio. La tendencia permanente del conflicto a romper la armonía existente encuentra asimismo la permanente tendencia de la armonía a trascender los polos del conflicto, a asimilar el conflicto, a disolverlo. La tendencia al acuerdo y la tendencia a la ruptura, estática y dinámica, se transcienden continuamente entre sí; configuran, en cierto modo, un inestable equilibrio de orden más alto. Es un equilibrio que siempre es igualmente desequilibrio y, por consiguiente, a la vez, justo una dinámica de orden más alto, en cuyas formas cambiantes y, no obstante, unitariamente enlazadas, se refleja la vida de la realidad ética.

No se puede decidir con claridad si a esta síntesis —en sí meramente ontológica— de las materias de valor también corresponde una síntesis del valor. Con claridad sólo consta la antitética de ambos valores.

e) Simplicidad y complejidad

En el seno de cada especie de armonía o conflicto, se abre, a su vez, la oposición entre simplicidad y fraccionamiento interno. También es una oposición del valor; y una oposición, por cierto, de dos tipos de unidad. Y en esto estriba la diferencia con la anterior oposición del valor. Allí se encontraba el estar unido en general frente a la discrepancia. Aquí, en cambio, la unidad carente en sí de diferencias está frente a la unidad diferenciada, diversa en sí.

Es fácil ver que ambas portan un peculiar acento de valor. La simplicidad significa íntima entereza, estar unida una configuración de modo natural, originariedad y totalidad originaria. Y en una personalidad es lo que denominamos su ser-de-una-pieza, univocidad absoluta, indivisibilidad, irreflexividad, sencillez. Sosegada naturalidad, falta de titubeos, es su signo externo. En contenido, es la misma región del valor en la que más arriba se encuentran los valores morales de la candidez, de la inocencia y de la pureza. El no estar afectado por conflictos, que es característico de estos últimos valores, ya no se encuentra necesariamente en la

simplicidad. También hay una conducta sencilla en el conflicto sentido; esta conducta puede ser sencilla hasta la parcialidad arriesgada e incluir graves trasgresiones del valor. La sencillez de la conducta, por ejemplo, el ponerse directamente en marcha hacia un objetivo, sigue siendo, sin embargo, valiosa como tal. El conflicto con otros valores no elimina de ningún modo este valor.

Pero, por su parte, no es menos valioso evitar la trasgresión del valor, la lúcida contemplación del valor dirigida hacia la diversidad. La diversidad de la orientación implica ya una diversidad interna de la persona. Y esto es lo materialmente contrapuesto a la simplicidad. De manera manifiesta hay el valor contrario a la simplicidad. Es el valor de la complejidad ética misma o, si se quiere así, de la complejidad del *ethos* mismo. Frente a la sólida unidad natural, aparece una unidad diferente, secundaria, creada, y con la pretensión, por cierto, de ser la configuración más alta. Es la unidad del despliegue mutifacético y de la construcción interna de la persona.

En la dirección de este valor, se halla la ampliación del sentido para el valor de la coloreada riqueza de las situaciones, también del conflicto como tal; la participación consciente en la diversidad del ser pleno de valor; la capacidad de orientación hacia lo peculiar, hacia lo nuevo, hacia lo desconocido, incluso hacia lo extraño; el sentido elevado para la apreciación de lo dado en general — ya sea en la mera participación y en la donación de sentido a través de ella, ya sea en la activa intervención de la iniciativa requerida por el instante, en el crear desde el dominio de lo dado.

Que la apreciación y la conformación de la vida —y no sólo de la propia— en el sentido de esta dirección de valor puede alcanzar un tamaño mayor que en el sentido de la candidez y de la sencillez, no necesita de ninguna explicación; asimismo, que en este punto radica un testimonio del valor de suyo autónomo de lo complejo en toda vida moral. No obstante, aún se diferencia este valor claramente del valor de la «anchura» del tipo, así como también del valor del conflicto y del de la armonía; pues aquí lo determinante es la extensión material de la participación misma en el valor, no su acuerdo o discrepancia, tampoco su relación de oposición respecto a un tender unívocamente dirigido. Es el estar abierto para todo contenido de valor que es valioso puramente como tal, prescindiendo del posible tender y del valor de la consonancia. Lo complejo en sentido axiológico ya es en sí un *modus* del cumplimiento, de la madurez, del estar-a-la-altura.

Capítulo 34. Oposiciones cualitativo-cuantitativas del valor

a) Universalidad y unicidad

Es una opinión muy difundida la de que los valores son universales. Si con ella sólo se mienta la validez universal del ser valioso de una cosa para todo sujeto que siente el valor, esta opinión tiene razón y sólo tiene su límite en el fallo individual del sentimiento del valor, en la ceguera para el valor. Sin embargo, lo que esta opinión mienta no es esta universalidad meramente intersubjetiva, sino una universalidad objetiva: el valer de los valores para una totalidad de posibles portadores del valor.

Pero en este sentido la universalidad no existe de ninguna manera para todos los valores. Ya los valores de bienes y de situación objetiva pueden estar especializados de modo que sólo haya un caso que entre en consideración para ellos. De este tipo son la mayoría de los valores espirituales que son inherentes a las cosas o a las relaciones, por ejemplo, el valor de la casa paterna, de la patria, de las cosas consagradas por el propio vivir, de los recuerdos, de las reliquias; y con mayor motivo, el valor del mismo vivir específico así como de las situaciones que configuran el contenido del vivir.

Lo mismo vale en la esfera de los valores de persona; y aquí hay un énfasis mucho mayor en la individuación del valor. Pues el ser moral de la persona consiste justamente en su contenido de valor y lo meramente óntico en ella no es lo personal. Las personas son incanjeables, insustituibles; lo que una es para mí no puede serlo otra —así habla todo sentir diferenciado de la persona. Dicho brevemente, hay contenidos de valor que son tan individuales como lo ontológicamente singular y único, esto es, valores que tienen en sí mismo individualidad.

Ahora bien, lo peculiar —pero no evidente— es que la oposición categorial entre universalidad y unicidad, que se repite de este modo en el reino del valor, también tenga, por su parte, el carácter de una oposición del valor. En ella, ambos lados están, a su vez, acentuados de valor. Y esta oposición del valor no es, por cierto, cuantitativa, como se suele creer, sino cualitativa. El acento de valor no recae sobre la extensión, sino sobre el contenido; no sobre la cantidad de los casos, sino sobre su coincidencia o disparidad.

En este sentido, el valor de la universalidad es «cualitativo». Aquí lo valioso es la semejanza misma, la común condición; hablando formalmente, la identidad de los rasgos. Que en esto hay un valor se puede ver

en la idea de lo justo, que descansa sobre el valor de la igualdad de todas las personas ante a ley. Derechos y deberes comunes, igual campo de juego e igual carga —esto no significa solamente un oportuno *modus vivendi*, también corresponde a una primaria exigencia del deber, de modo que es comprensible y está lleno de sentido que se diga: por diferentes que puedan ser los hombres, hay, no obstante, ciertos fundamentos de la vida en relación con los cuales deben ser iguales y todo privilegio individual tiene en este punto su límite de valor. En estas cosas debe haber igual juicio sobre todos e igual conciencia en todos. La igualdad del criterio de valor que se sitúa sobre la desigualdad empírica es como tal valiosa. En estas cosas, nadie debe tener una conciencia privada y nadie un juicio de valor privado; de esa manera haría inmediatamente la excepción para su persona, con lo que lesionaría la igualdad.

Kant ha conferido la expresión formal a esta idea del valor en el imperativo categórico. La igualdad está vuelta aquí hacia dentro, a la dirección u orientación (máxima) de la intención misma: buena es esa orientación de la que yo puedo querer que sea la orientación de todos. El sentido de lo «bueno», claro está, se estrecha de este modo, se lo limita a un único valor. Pero aquí al menos este único valor llega a la más aguda expresión. Es el valor de la universalidad objetiva, vinculante para toda persona —vinculante para la multitud de las personas, por cierto, no como sujetos de posibles juicios de valor, sino como portadores del posible ser-valor, como portadores del valor moral.

Y en el mismo sentido, también es «cualitativo» lo contrapuesto a este valor, el valor de la individualidad como tal. Las mismas personas, cuya igualdad ideal ante la ley es valiosa, son desiguales en realidad, no sólo con su ser natural, por cierto, sino precisamente también con su ser moral. Pero esta desigualdad suya es en sí misma, a su vez, valiosa. Es más, es fácil ver que este valor apunta más profundamente al ser de la persona que el de la igualdad. El deber ser iguales sólo puede referirse a la posición exterior de la vida; si se lo piensa trasladado al ser interior de la persona, resulta la exigencia de una uniformidad universal del *ethos*, lo que contradice manifiestamente al sentimiento del valor. Una humanidad éticamente uniforme sólo realizaría uno o unos pocos valores estrechamente emparentados, y no, por cierto, los más altos y los más llenos de contenido; se desarrollaría superficialmente en la riqueza del reino del valor que está abierta para ella, en un incremento parcial del valor sin despliegue en

contenido de valor. Frente a la uniformidad de la legalidad universal en las formas exteriores de la vida, aparece ineludiblemente, como lo singular, el estar formado peculiarmente, el ser ético *sui generis* de la persona concreta. La singularidad axiológica y la unicidad del *ethos* es valiosa como tal en el individuo, en ello arraiga toda diversidad moral. El valor de la igualdad está claramente limitado por el valor de la desigualdad, el deber y el derecho iguales por el deber y el derecho especiales, tal y como sólo puede tenerlos una única persona y sólo por mor de su unicidad. Y por muy diferentes que puedan ser los estratos de profundidad del *ethos* humano en los que reclaman dominio los dos valores de suyo contrapuestos, también hay, por supuesto, en todas las situaciones de la vida la línea intermedia en la que ellos se encuentran y en la que ellos chocan entre sí antinómicamente con su deber ser. Aquí el hombre está puesto frente al conflicto y ha de dirimirlo inevitablemente.

No únicamente la persona es portadora del valor de la individualidad. El valor de la individualidad se repite en las unidades de orden más alto, en las comunidades de toda índole, en las que la circunstancia de que sólo tengan personeidad de orden bajo no causa ninguna clase de daño a la individualización en cualidad y en valor específico. Tampoco se pone en cuestión el valor de la singularidad en estas configuraciones debido a que la equiparación y la semejanza de configuraciones análogas también siga estando en vigor enfrente como valor (por ejemplo, en los valores básicos del Derecho de los pueblos). Y además el valor de la individualidad tiene su terreno todavía particular, inagotablemente rico, en todo ser ético restante, por pasajero o constante que pueda ser.

De este ser ético restante forma parte sobre todo el valor de suyo de la situación concreta, el carácter sin par y la irrecuperabilidad de todas las situaciones de la vida que se abren al vivir y a la actividad, cuya diversidad constituye la riqueza de la vida humana. Ciertamente que también hay una cierta semejanza de los tipos de las situaciones y hasta tal punto que pueden portar también un acento de valor de universalidad; pero, si lo es en alguna parte, es tangible en este caso el que toda aplicación de un esquema es necesariamente desconocimiento de lo auténticamente esencial. Pues toda analogía y toda generalización aquí se queda adherida a la superficie, no penetra en la riqueza de lo éticamente real. Cuanto más diferenciado y más individualizado es el sentimiento del valor de lo que se encuentra en la situación, tanto más íntima y vinculada a la esencia es

su participación en su riqueza de valor. Toda generalización es, puramente como tal, esquematización, empobrecimiento, incluso ofensa al cumplimiento dado del valor. Y toda penetración, toda apreciación y valoración, así como toda conformación peculiar de la situación, es enriquecimiento ético, crecimiento moral, despliegue y cumplimiento axiológico.

Aquí se halla el motivo de por qué toda ética que proceda casuísticamente se asienta de antemano a sí misma en lo incorrecto. Su culpa no es que ella no dé espacio a la diversidad de las situaciones, sino que ella pretende hacerlo y no puede. Pues ninguna representación finito-humana puede anticipar la riqueza de individualidad de las situaciones reales. La casuística corre por vía muerta, porque quiere desenvolver y discutir desde un principio lo que sólo está en condiciones de desenvolver la riqueza no falseada de la vida efectiva y no ningún otro poder en el mundo. Cae en el esquematismo, es un engendro de la letra, que aquí mata.

b) La síntesis del valor en el «tipo»

Entre los dos extremos, lo universal y lo individual, se encuentra lo particular —diversamente escalonado. Sería totalmente falso admitir que solamente son valiosos los extremos y que todo el continuo de los niveles de transición es indiferente al valor. Al contrario, si en alguna parte, es precisamente en esta polaridad donde se puede ver que, en todas las oposiciones positivas del valor, toda la dimensión de valor que se extiende entre ellas es axiológicamente positiva sin excepción, esto es, que cada punto de ella tiene, por su parte, carácter positivo de valor. Claro está que esto no se sigue de ninguna manera de la relación lógica entre extensión y contenido, relación que aquí sirve de base como estructura categorial. En este punto se anuncia una ley completamente peculiar del reino del valor —en oposición a la ley de la dimensión valor-disvalor, tipificada de otro modo.

El valor de lo particular no justifica la casuística o alguna otra forma de mala universalización de lo en sí individual, así como no tiene nada que ver con la universalidad debilitada, borrosamente vista. Más bien hay configuraciones de índole específica que, según su propio modo de ser autónomo, están a media altura entre la universalidad y la individualidad o, hablando más exactamente, pueden encontrarse a muy diferente altura de nivel entre ellas. De esta clase es lo típico. Y lo típico se asemeja a lo

universal en que presenta comunidad de rasgos de muchos individuos y, frente a éstos, tiene en sí mismo el carácter de universalidad. Pero se asemeja a lo individual en que tiene junto a sí otros tipos y presenta, frente a éstos, el carácter de algo individual. En ambos tiene parte, sólo que en diferente dirección. Estructuralmente es una síntesis. Y en esto reside el fundamento de que también axiológicamente represente una síntesis. Tiene parte en el valor de los dos extremos. La síntesis muestra un nuevo valor de suyo, el valor del tipo.

Hay valores de tipos de toda índole, no únicamente éticos. Hay valores biológicos de los tipos raciales, así como los acompañantes valores estéticos de tipos. Pero los hay también morales. Para el historiador, esto es un hecho conocido; hay el tipo moral —por ejemplo, del ateniense y del espartano, del romano y del germano. En la lejanía de la perspectiva histórica, se pueden reconocer fácilmente como valores reales de tipos. Pero también el contemporáneo conoce el mismo fenómeno en el seno del mundo que lo rodea. Y aunque raras veces pueda indicar con perspicacia cómo es la estructura de valor de los tipos, su sentimiento no reflexivo para el valor ya es por lo común bastante agudo para ellos. En lo contemporáneo de otros pueblos es incluso más fácil ver lo típico y apreciarlo moralmente (sea aceptándolo o rechazándolo) que lo individual y lo universal-humano. Es más, una oscura, pero fuerte consciencia del propio valor del tipo moral acompaña a todo auténtico sentimiento nacional. Y se da el mismo fenómeno de valor tanto en la gran consciencia de la comunidad históricamente creadora como en el más pequeño orgullo local y de familia. Los excesos de esta consciencia del valor, que ocasionalmente lindan con lo cómico, no podrían oscurecer en este punto el hecho ético básico: el muy importante ser en sí ideal de todos estos valores de tipos morales en sí mismo. El colorido axiológico en la figura global de la realidad ética está condicionado esencialmente por la extraordinaria diversidad de los valores de tipos materialmente apilados unos sobre otros y la múltiple relación de superposición y de intersección de sus ámbitos de validez. En realidad, cada individuo es portador posible, a la vez, de los valores más universales y de los más individuales; y, de este modo, también de toda la escala de valores de tipos que encuentran espacio entre éstos y aquéllos.

Así, pues, una síntesis del valor de los extremos que están en oposición tiene lugar, claro está, en el valor de lo típico. Pero la antinomia del valor

de la universalidad y del valor de la individualidad no es anulada de ninguna manera de este modo. La síntesis no es de índole que incluya conjuntamente los extremos mismos. Sólo tiene el carácter de miembro intermedio, de tránsito; los extremos permanecen contrarios. Lo universal no llega a ser individual en el tipo; lo individual no llega a ser universal; y tampoco el valor del uno se acerca como tal al valor del otro. Permanecen fuera de la síntesis; y toda inclusión artificial en el valor de lo típico es una componenda.

c) Relación categorial entre totalidad y universalidad, individualidad e individuo

Materialmente emparentada con la oposición del valor de universalidad e individualidad y, no obstante, en el fondo, completamente diferente e independiente, es la oposición del valor de totalidad e individuo. Según la materia, esta oposición es cuantitativa. Esto se puede ver ya en la posición categorial de la totalidad respecto a la universalidad y del individuo respecto a lo individual. Y como la oposición cuantitativa es de significación especialmente radical para la disposición de los valores concretos, aquí se tiene que comenzar por el desenvolvimiento de esta posición categorial.

Que la universalidad no puede existir sin la totalidad de los casos, es una proposición analítica. Que una totalidad de casos presupone, por su parte, la universalidad al menos de un rasgo que caracterice los casos como coincidentes, es asimismo evidente, aunque no es una proposición analítica. Por tanto, en este sentido, la universalidad y la totalidad van juntas necesariamente. Pero sólo en este sentido.

Más allá significan algo diferente y aparecen separadas. La universalidad es semejanza absoluta de los casos; la totalidad, en cambio, es su compendio en una unidad mayor. Aquélla es coincidencia cualitativa, sin consideración de la concreta conexión del ser de los casos; ésta es reunión cuantitativo-numérica de los casos en su concreta relación de ser, sin consideración de la igualdad o desigualdad, incluso a pesar de la desigualdad. La totalidad es el abarcamiento concreto; no es unidad comparativa, sino comprensiva; es el conjunto más alto, la integral de los casos; en ella está incluida la particularidad y la individualidad de los casos. La totalidad no necesita eliminar lo desigual como tal, la diversidad forma parte de ella. Se muestra la diferencia de la forma más nítida si se considera que la totalidad

como «caso» de orden más alto no presenta, a su vez, universalidad, sino una unicidad numérica y singularidad cualitativa. Pues es esa configuración en cuya esencia radica no tener junto a sí nada semejante. Tan pronto como se pone algo así, el sentido categorial de la totalidad más bien salta desde ella a la unidad de ella y de lo semejante. Estrictamente entendida, la totalidad es lo único en sí, el gran singular al que no se puede generalizar.

La misma relación categorial se repite en el respectivo miembro contrario. Ciertamente la individualidad existe siempre sólo en un individuo; presupone, por tanto, un individuo. Esto es una proposición analítica. Es asimismo evidente, aunque no consecuencia analítica del concepto, que un individuo tiene que tener necesariamente al menos un mínimo de individualidad, aunque sólo sea la unicidad de su lugar en el espacio y el tiempo: en este sentido empalidecido, individual es, en definitiva, todo lo real, descendiendo hasta las cosas o los sucesos más fútiles.

Pero sólo en este sentido y hasta donde él alcanza van juntos individuo e individualidad. Por lo demás, significan algo completamente diferente. La individualidad es singularidad del caso; en cambio, el individuo es el caso mismo, independientemente de si está tipificado igual o desigual frente a otros casos. Un individuo sigue siendo individuo, aunque cualitativamente aún pueda consistir en universalidades. Su categorial «ser-esto» a secas es indiferente hacia la uniformidad y al esquematismo de lo universal, así como hacia la altura de la individuación cualitativa. No es la contraposición de lo universal, sino de la totalidad, lo numéricamente uno, el ser concreto como tal. Es ese singular ontológico de su ser propio —no excluye el plural (como el ser de la totalidad), pero sí permanece eternamente contrapuesto a lo plural como tal. No contradice a esto el que, como uno, aparezca siempre al lado de otros y el que toda la pluralidad real sea necesariamente una pluralidad de individuos. Los otros individuos no son repeticiones del uno, sino, asimismo, seres originariamente concretos, singulares ontológicamente esenciales. Su pluralidad muestra de la manera más clara que el mero ser-individuo no significa individualidad, esto es, singularidad. Pues precisamente este ser individuo como tal es común a todos, es su semejanza por principio, su universal.

Y así se da la paradoja de que la totalidad como tal es algo único e individual en estricto sentido, pero el individuo como tal es algo universal en estricto sentido y es indiferente hacia toda individuación respecto al

contenido. Esto es lo que diferencia radicalmente a la correlación cuantitativa de la cualitativa.

d) La oposición del valor de totalidad e individuo

Esta relación categorial básica (esto es, en sí meramente ontológica) de ambas correlaciones es determinante para la ética. La separación radical se repite en el reino del valor como diferencia de las dimensiones axiológicas de oposición.

Hay un valor específico de la totalidad, independientemente de la semejanza o diversidad de los miembros. Y hay un valor específico del individuo, independientemente del de su altura cualitativa de individuación. Que ambas dimensiones de valor aparezcan frecuentemente en la realidad ética muy estrechamente relacionadas entre sí; que sobre todo el individuo y la individualidad aparezcan unidos indisolublemente de modo que no se puede distinguir con nitidez sus caracteres de valor, nunca puede oscurecer esta diferencia de principio.

La oposición cuantitativa recibe su coloración axiológica debido a que la unidad, de cuyos ser uno, multiplicidad y totalidad se trata, es el ser personal, el portador de los actos morales y de sus valores. El individuo ético es la persona —con todas sus funciones características, tanto como sujeto que como objeto de actos intencionales, tanto como ser que contempla el valor que como ser que porta el valor. Y la totalidad ética es la totalidad de las personas —incluyendo su mutuo ser objeto y la diversidad de todos los actos que las separan y que las unen.

Según la concepción antigua, que se repite en la mayoría de los clásicos de la ética, las auténticamente grandes tareas morales radican en el ser de la totalidad (de la comunidad jurídica, social, civil). La totalidad desarrolla una vida a gran escala sobre la vida de los individuos; de este modo es portadora de los objetivos y valores más grandes, frente a los cuales tienen que quedar postergados los de los individuos. Las comunidades empíricas de tal índole nunca son, ciertamente, «totalidad» estricta; frente a ellas, aún queda en la lejanía la idea de la humanidad. Pero estos límites no son buscados, no radican en la idea de la comunidad; la tendencia a la expansión es más bien peculiar de toda comunidad humana. Hasta este punto se puede reconocer en toda ética de comunidad, sin merma, la tendencia básica del valor de totalidad. Es la sustancia-valor de todos los valores éticos de gran escala —ascendiendo desde el simple orden jurídico

hasta los más altos ideales de la cultura; la totalidad es la idea del portador universal de estos valores y hasta este punto se traspasa a ella el valor del portador del valor moral (véase cap. 33 a).

La colectividad es la portadora del valor en la gran escala; si también lo es de más alto orden, es otra cuestión—esto depende de la altura de los valores portados. Es la sustancia en que únicamente se pueden perseguir objetivos lejanos, tareas de gran alcance del hombre. Y en la medida en que el individuo colabora en estas tareas —sobre todo cuando conscientemente se pone a su servicio (no sólo se deja utilizar para ellas, como medio, por el órgano director)—, se subordina a sí mismo y subordina sus fines individuales a estas tareas, reconoce su superioridad y se convierte conscientemente en medio para ellas; dado el caso también sacrifica su ser personal por ellas. Incluye su vida orgánicamente, como miembro, en un proceso de gran escala, que, desde él, apunta a lo futuro, a una vida de la colectividad de la que sólo participa creando, no recibiendo.

Sólo está lleno de sentido este sacrificio de sí mismo —y nadie negará que es moralmente valioso— bajo la presuposición de que hay realmente valores, tareas y objetivos que sólo pueden ser realizados en la colectividad como tal y en ella como portadora del valor. Sólo así se puede hablar de una elevación moral del hombre por la orientación axiológica a la comunidad. No puede haber en serio ninguna duda en la existencia de tales valores. La organización social de toda clase y nivel ya es un valor de suyo, una configuración cuya realización, incluso parcialmente deformada, ya es valiosa, porque su aniquilación es el desencadenamiento del egoísmo privado. Es una cuestión completamente diferente la de si estos valores son los más altos; y otra distinta, a su vez, la de los límites de su realizabilidad. Pero la existencia de los valores es independiente de la relación ideal de altura en la jerarquía, así como del grado de su realizabilidad.

Pero frente a esto, el valor del individuo es fácil de contemplar y siempre ha provocado, además, la oposición contra la clásica moral de la totalidad. Pues el portador de la plena humanidad nunca es la comunidad. Ella no tiene personeidad en el sentido categorial plenamente válido de la palabra. De la persona forma parte un sujeto, una consciencia con toda la riqueza de actos y contenidos, peculiar sólo de ella. Esto sólo lo tiene el individuo. Si hubiera un sujeto supraindividual de la comunidad que, como tal, pudiera ser portador de los mismos actos y de los mismos

valores de acto que el sujeto individual o aún más altos, sería distinto, claro es; igualmente sería diferente si hubiera personeidad sin subjetividad.

Ninguna de las dos cosas es verdadera. El sujeto y la persona se hallan en una relación de dependencia categorial unívoca: la configuración más alta, la persona, está condicionada por la más baja, el sujeto. Y el fenómeno de la comunidad prohíbe hipostasiar un sujeto de orden más alto. Toda personeidad en la comunidad es prestada, transferida desde el individuo. La persona colectiva sólo tiene personeidad de orden más bajo[38].

A lo que corresponde el hecho de que precisamente los valores más altos que se pueden realizar en la comunidad no son propiamente valores de comunidad, sino valores de los individuos. El orden jurídico y estatal, las instituciones públicas de todo tipo, claro está, son inherentes al ser comunitario y no al ser individual; éste sólo participa de ellas creándolas o aprovechándolas. Pero, como valores, estas configuraciones no son los más altos, pues no son en absoluto valores morales. Un valor moral, en cambio, es el sentido para lo común, la disposición de ánimo civil o estatal que produce tales frutos. Pero esta disposición de ánimo es la del individuo; el ser comunitario como tal no abriga disposiciones de ánimo. La célebre virtud civil de los romanos es un valor que, desde luego, redundó en provecho de su República —como valor de bien (pues toda virtud tiene en sí el reverso axiológico de ser un bien para alguien)—, pero como valor moral, esto es, como valor de orden más alto, es un valor de los individuos. No obstante, al individuo se le presentan como sus fines, claro está, la conformación y la salvación del ser comunitario; intiende los valores de situación objetiva peculiares de la totalidad. Pero, sin embargo, el valor moral de su intención es distinto al de lo intendido, como en toda conducta moral. El valor de orden más alto aparece a la espalda del acto, de su tender —realizado mediante este tender, aunque no intendido en él. Por eso, en realidad sólo le corresponde a él, al individuo. Entregándose el individuo a los valores de totalidad, realiza precisamente en sí mismo los valores más altos. Este es el sentido moral del «sacrifico» por el pueblo y por la patria.

Esta relación de los valores de individuo y totalidad no es invertible de ningún modo, ni siquiera modificable. Arraiga en la inmodificable relación

[38] Véase para esto la crítica del personalismo, cap. 25 c y d.

esencial y básica de la fundamentación material de los valores morales en los valores de situación objetiva. Lo que conduce a error en este punto sólo reside en la circunstancia de que los valores de situación objetiva —en este caso, los valores de totalidad— son justamente los intendidos. Así siempre puede aparecer en un examen superficial como que fueran ellos los valores más altos frente a los valores del individuo. Precisamente en el «sacrificio» del individuo por la totalidad alcanza esta apariencia su punto culminante, pues sería contrasentido el abandono del valor más alto en favor del más bajo. Se olvida que la persona concreta, precisamente en el sacrificio de su existencia al valor más alto, se realiza en sí misma; que, por tanto, la persona se salvaguarda y se eleva a sí misma, se perfecciona moralmente, precisamente en su autosacrificio. Aquello por lo que se produce el sacrificio, claro está, tiene que situarse más alto en el valor que lo que es sacrificado. Pero el valor moral del sacrificio no es, desde luego, el de lo sacrificado; del mismo modo que tampoco es sacrificado de ninguna manera, sino precisamente realizado en el sacrificio. Y este valor, frente al valor de aquello por lo que se produce el sacrificio, es decididamente el más alto, el valor superior a toda clase de valor.

Si se mantiene esto y además se considera que no constituye el criterio del valor moral del acto la altura del valor de situación objetiva pretendido, sino la dimensión de la entrega de la persona, no se puede desconocer, entonces, que los valores del individuo son los que superan en altura axiológica a los valores macrocósmicos de la totalidad. Pero entonces también es claro que, como portador del valor, el individuo mismo tiene valor más alto que la comunidad y que hay un derecho profundamente fundamentado de la ética del individuo frente a la pura ética de la comunidad, unilateralmente orientada.

No por eso se niega a la moral de comunidad su legitimidad; en su dirección pueden hallarse los fines pretendibles más altos. Sólo que los valores realizables más altos no pueden ser valores de la comunidad. La pura ética de totalidad sería pura ética de fines y siempre correría el peligro de quedar convertida en ética del resultado.

e) La antinomia en la oposición cuantitativa del valor

La oposición del valor de totalidad e individuo no lleva en sí carácter antinómico. Hay una cierta supremacía axiológica en ambos lados. La

totalidad es la configuración de gran escala, sus valores son macrocósmicos; los del individuo, en cambio, son valores morales. La respectiva preponderancia es heterogénea; podría, por tanto, ser compatible perfectamente.

Pero, en la realidad ética, ambos valores básicos se muestran tiránicos. Cada uno aparece pretendiendo ser el único decisivo y subordinar al otro.

Desde el punto de vista de la totalidad, el individuo es la configuración efímera y fútil en sí; innumerables individuos semejantes a él vienen y van en la vida de la totalidad. No existen para nada más que para portar, continuar y elevar esta vida «más alta» del conjunto. De modo que el individuo aisladamente no importa nada. Es mera materia de formaciones «más altas». No el individuo, sino la totalidad es el sustrato de la historia; sólo son históricamente importantes su proceso y sus objetivos; y el individuo se eleva a la dimensión histórica en tanto que, por su parte, mueve este proceso, hace suyos, fomenta o también obstaculiza manifiestamente de algún modo estos objetivos. Pero entonces el valor de su significación está salvaguardado por el valor de totalidad, es portado absolutamente por él. Así, pues, el individuo, también en las grandes personalidades, existe siempre por mor de la totalidad.

Y el dominio exclusivo del valor de totalidad aún va más allá. La comunidad sólo tolera individuos que correspondan a sus fines (de la comunidad) con su conducta; excluye los inutilizables, los tacha de delincuentes, los aniquila mediante su jurisdicción orientada a la vida de la totalidad o los hace inofensivos. Su soberanía aparece frente al individuo como coerción, como limitación de la libertad de acción, y el individuo se somete a esta coerción; incluso se adelanta a la coerción, la sustituye por el sometimiento voluntario a los objetivos «más altos» del conjunto. Acepta, de este modo, a la vez, la subordinación de sus valores a los de la comunidad.

Esta orientación al valor públicamente sancionado —es, en general, la orientación natural de todo pueblo fuerte y joven— encuentra su expresión en populares teorías metafísicas, según las cuales la distribución de la esencia humana en el ser individual es algo secundario, la individuación (el μερισμός) es un estado de imperfección y no obliga al hombre ninguna determinación más alta que cumplir el regreso a la sustancia común por la entrega al «todo».

A esta ética del linaje, ética del pueblo y ética social, que se retrotrae hasta lo prehistórico y patriarcal, se enfrenta la autoconsciencia despierta

del individuo con la sencilla consideración siguiente: ¿Cómo me puedo poner como objetivos los que no son los míos? Estos objetivos tendrían que ser al menos, a la vez, también mis objetivos. Sólo el individuo puede poner y perseguir fines; pero sólo lo puede, si está interesado en ellos, si ve en ellos un valor para sí. Por tanto, la comunidad tiene que respetar los fines del individuo, tiene que estar tipificada de modo que sea el medio que resulta obvio para esos fines. El hombre concreto se tiene que ver afirmado en ella; de lo contrario, no puede menos que decirla que no.

La historia también confirma esto. No puede mantenerse ningún ser comunitario que no arraigue en el interés común de los individuos. Pero entonces se convierte la tesis en antítesis: no es que el individuo exista por mor de la totalidad, sino la totalidad por mor del individuo. Ella no es nada más que el *modus vivendi* de los individuos; pues el individuo necesita para su vida privada un orden, una estructura colectiva de vida común. Y sin esta vida privada y sin el valor de suyo del individuo, la comunidad carecería de sentido.

Este individualismo culmina en que el individuo se atribuye sin escrúpulos el juicio sobre el valor y el derecho a la existencia de la comunidad presente, así como igualmente la totalidad se atribuía el juicio sobre el valor y el derecho a la existencia del individuo. Y del mismo modo que la totalidad sólo toleraba individuos que la convenían, así ahora el individuo sólo tolerará una totalidad que le convenga en estructura y tendencia. Rechazará la totalidad inutilizable, la negará, la destruirá mediante su resistencia. La comunidad sólo será para él el medio de su vida y de sus fines.

En esta orientación se verá el individuo objetivamente fortalecido —más allá de los límites de su egoísmo natural— por la consideración de que la grandeza humana nunca está en la multitud, sino siempre y necesariamente es cosa del individuo. La concepción de los grandes individuos al servicio del valor de totalidad desconoce necesariamente cuán destacan los moralmente grandes por encima de la colectividad. Es un contrasentido que los grandes sólo pueda existir por mor de los pequeños e insignificantes y sólo puedan apuntar con su tender a sus objetivos comunes, pegados al suelo de la tierra. Su destacar sobre la multitud es axiológico; por tanto, sólo puede ser entendido en el sentido de criterios de valor más altos que los comunes. Más bien son los grandes individuos los que dan luz y resplandor a la vida de la comunidad, esto es, tienen participación

en un estrato más alto del valor, participación que falta en las demás —tanto individualmente como en común. Ellos son eso en lo que vive lo importante; eso sólo por mor de lo cual alcanza la comunidad importancia. Su figura sobresale y sobrevive históricamente, también cuando la comunidad hace tiempo que ha desaparecido. Por tanto —axiológicamente hablando—, por mor de ellos existe la comunidad. No por la comunidad es salvaguardado su valor, sino por ellos es salvaguardado el valor de la comunidad.

f) Los límites de la antinomia

Es fácil ver que en esta antinomia la tesis y la antítesis son parciales. Socialismo e individualismo —ambos entendidos estrictamente en el sentido de la antitética anterior, que sólo de manera aproximada corresponde al uso corriente del lenguaje— son «ismos» típicos: en ambos existe legítimamente un núcleo de verdad, pero es incorrectamente trasferido al conjunto. Ambas teorías cometen el error de la abstracción, del aislamiento en el valor, que no se da en absoluto en la vida concreta del hombre. El dominio exclusivo tanto de uno como de otro valor básico es usurpación.

En la ética de totalidad, el error está completamente en la superficie. La totalidad misma, tomada por sí, sólo existe en la abstracción. No se da de ninguna manera su ser por sí frente al individuo. La totalidad consiste sólo en los individuos, pues se compone de ellos. Por tanto, tiene que dejar al individuo su modo de ser y sus valores de suyo, tiene que reconocérselos y respetárselos en su independencia. Tiene que hacerlo, no sólo porque, de lo contrario, el individuo se alzaría contra ella, sino porque, de lo contrario, se anularía a sí misma. El todo tiene que decir sí al ser de las partes componentes; y este ser es su independencia frente al todo. Así, pues, precisamente por mor de sí misma, la colectividad tiene que reconocer aquello que ha negado conforme a su ser estructural: el ser por sí axiológico del individuo.

En ninguna totalidad óntica se da una dialéctica parecida del «todo». Únicamente la trae consigo la relación de oposición del valor. El individuo no es simplemente «parte». Como sostén del «todo» ,es, a la vez, no obstante, la configuración más alta; es persona en el sentido plenamente válido —lo que la totalidad nunca puede ser. Y en la medida en que aquí reina la relación de medio y fin, el medio supera al fin. Precisamente en su ser medio para la totalidad (el portador del valor de

orden más bajo), el individuo es, a la vez, portador del valor de orden más alto y hasta este punto fin en sí mismo. La teleología de la «parte» sigue siendo independiente frente a la teleología del «todo», aunque sea su inversa. El todo no se puede imponer como fin en sí mismo en tanto que no se convierta a sí mismo a la vez en medio de la parte.

Pero lo mismo se muestra en el individualismo. También aquí se presenta una falsa exigencia. El individuo, tomado por sí, es asimismo sólo una abstracción. Su ser por sí no se da tampoco aislado frente a la totalidad. El hombre concreto aislado no existe. El hombre concreto sólo existe en la comunidad, está completamente apoyado en ella como en la configuración mas grande, infinitamente más fuerte. Nace en ella, saca de ella los bienes comunes —mediante la herencia, la adaptación insensible, la educación—, ingresa poco a poco en las formas abiertas de vida, que él no ha creado, toma parte en el ser común, en la formación y cultura, en la concepción del mundo y de la vida, en el «espíritu objetivo». También el que posteriormente se aísla, el anacoreta, el Robinsón en su isla, lleva ya consigo toda esta participación y alimenta de ella su vida durante mucho tiempo. Descansa con toda su esencia humana en los valores realizados de la comunidad. Y todo lo que produce en sí mismo de peculiar y de valor propio está ya apoyado en estos valores de comunidad. En el mejor de los casos, se eleva de este modo una pizca por encima de estos valores. Pero la elevación se mueve sólo dentro de los límites de lo que es alcanzable desde los valores realizados en común. En general es bastante poco. E incluso cuando es mucho, como en el «gran individuo», nunca pierde la base común bajo los pies. Y cuando la pierde, se pierde a sí mismo.

El individuo tiene que reconocer necesariamente el valor de suyo de la totalidad; de lo contrario, se anularía a sí mismo. Precisamente, aprendiendo a comprenderse como fin en sí mismo, tiene que respetar también a la totalidad como fin en sí mismo e insertarse como medio en su teleología macrocósmica. También la teleología del individuo se vuelve dialécticamente contra sí misma. Sólo puede imponerse en su autosuperación.

Pero de este modo coincide en contenido con la teleología de la totalidad, que presenta, en efecto, la misma retroacción. No coincide conforme al fin, claro está, pero sí por el proceso. Por tanto, no son dos teleologías diferentes, que aquí se crucen, sino sólo una. Vista desde ambos lados, es el mismo estar condicionado de modo recíproco teleológicamente individuo y totalidad. Pero respecto de los valores de suyo de ambos lados, esto

significa que el individuo y la totalidad, no sólo ontológicamente, sino también axiológicamente, están referidos uno al otro estrictamente. En la oposición del valor de ambos, hay una correlación en la que el estar vinculados los miembros es aún más fuerte que su discrepancia. Lo antinómico de la oposición cuantitativa del valor encuentra claramente en este punto sus límites.

Esto no es una solución de la antinomia; más bien todavía se podría denominarlo una agudización, pues cuanto menos indisociables son los opuestos entre sí, tanto más fuertemente chocan entre sí en la realidad ética. Es más bien un límite interno de la relación antinómica como tal, que se halla en las materias mismas, independientemente de toda disociabilidad de principio. Pero en este punto podría manifestarse la unidad axiológica del continuo de valor que se extiende entre los extremos. Y en este punto radica la remisión a la dirección de las tareas concretas de la vida, ante las que esta antinomia pone al hombre.

g) Los elementos antinómicos generales en el reino del valor y en lo ónticamente real

Esta relación de vinculación de los valores en el seno de la antinomia cuantitativa se extiende también a la oposición cualitativa, en la que dicha relación no existe en sí como tal. La totalidad tiene interés no sólo en el individuo como miembro suyo, sino también en la altura de la individualización. Cuanto más diversa y abundantemente se diferencie la persona concreta, tanto más rico y lleno de valor será el conjunto de la comunidad.

La vida común no es una función de la semejanza; su forma es unidad de lo desemejante. Precisamente el desarrollo de la peculiaridad individual en talento, comprensión y rendimiento es el elemento portador para todas las tareas de la gran configuración que parecen más alejadas. Las funciones de los miembros en la tarea colectiva son necesariamente diversas. Estas funciones no padecen ninguna esquematización, se juntan en su heterogeneidad precisamente para la unidad orgánica de un proceso colectivo y de un objetivo colectivo. Frente a esto, la necesaria semejanza sólo constituye una especie de base, una *conditio sine qua non*.

E igualmente el individuo no sólo tiene interés por mor de sí mismo en la totalidad en tanto que unidad concreta, sino también en todo lo que es condicionante para ella. Por poco que su vida pueda brotar de la semejanza de las más elementales condiciones de vida, tiene que decir sí, desde

luego, también a esta semejanza. La altura de su individuación cualitativa, en que culmina su vida propia, tiene que reconocer el principio de iguales derechos y deberes y salvaguardarlo con todos los medios, incluso cuando él se alce muy por encima de dicho principio. Es más, este principio sigue siendo para su individuación un valor de suyo aún cuando entre en conflicto con él. Y precisamente por eso este choque de los valores entre sí significa para su individuación un conflicto. Si el valor más alto pudiera anular al más bajo, si el individuo, al elevarse sobre el nivel, pudiera sin conflicto pasar por encima del principio de la igualdad, no existiría en absoluto para su conducta efectiva la alternativa entre la que ha de elegir libremente. Pero este conflicto no sólo existe, sino que, por decirlo así, es la forma básica de la mayoría de los conflictos humanos; al menos está contenido en ellos como elemento.

Al igual que individualidad y universalidad, individuo y totalidad son direcciones o regiones del valor básicamente diferentes, que existen independientemente una al lado de la otra y, sin embargo, están entrelazadas materialmente del modo más estrecho en la vida concreta. Ambas antinomias atraviesan inadvertidamente todo el reino del valor y están incluidas de este modo en la estructura axiológica de todas las situaciones concretas de la vida.

Los valores mismos se dividen siempre en valores de totalidad y valores de individuo; y en muchas materias de valor, por lo demás unitarias, configuran incluso lados contrapuestos. La misma materia especial de valor —por ejemplo, honradez, lealtad, energía, obediencia, capacidad de confianza— puede tener un acento de valor básicamente diferente como valor de totalidad y como valor de individuo. Es más, lo que es valioso en una dirección de valor puede ser indiferente o contrario al valor en la otra. Esta ambigüedad de muchos valores especiales (y precisamente de los morales) no puede ser difuminada por medio de un equilibrio artificial. Es característica del reino del valor.

Que a las otras oposiciones del valor, a las modales y a las relacionales —hasta donde no llevan en sí la tendencia al equilibrio— les corresponde una significación similar de elementos estructurales generales, no necesita de ninguna prueba. Pero sí es de importancia singularmente orientadora la doble oposición cuantitativa-cualitativa para la exploración filosófica del reino del valor. En ella se puede captar de modo singular este carácter de la oposición del valor, carácter que es general, estructuralmente configurante y

que acentúa axiológicamente a la materia. Ninguna otra oposición del valor ha determinado tan decisivamente como ésta los conceptos conscientes del valor hasta en su acuñación terminológica. Y ningún tipo de oposición en la diversidad de las morales positivas está configurado tan consciente y puramente en la historia como el de la ética social y la ética individual.

Y en vista de este estado de cosas, la tarea de la vida moral y, en consecuencia, a la vez, la de la ética filosófica, consiste en la síntesis de los dos puntos de vista del valor. El enraizamiento uno en otro de ambos portadores del valor, del individuo y de la totalidad, no es de ningún modo, como se ha mostrado, una síntesis del valor. Ahora bien, una solución de principio y universal no entra aquí en consideración, porque la unidad de los valores no se puede contemplar. Y la vida concreta exige a cada momento, sin embargo, una solución permanente. Cada nueva situación pone al hombre ante una nueva decisión; y nunca puede sustraerse a esta necesidad. Por eso la tarea es ilimitable, porque es infinita por la infinitud cualitativa de la diversidad de la situación. Y justo esto es valioso, a su vez, para el desarrollo global de la vida moral. Pues la magnitud de la tensión en el continuo conflicto de valor constituye el más fuerte estímulo íntimo del crear humano, del entrar en acción, de la capacidad humana para la responsabilidad. Esa magnitud reta a la más alta espontaneidad, a la mayor fuerza moralmente creadora del hombre. Pues los intentos siempre renovados de superación avanzan en su alcance nunca superado.

b) El miembro axiológico intermedio. Comunidad más reducida y partido político

De modo semejante a como en la oposición cualitativa, entre totalidad e individuo también aparece un miembro intermedio, diversamente escalonado: la comunidad más reducida —el grupo, el municipio, la comunidad de intereses de todo tipo, la familia, etc. La comunidad más reducida unifica los rasgos de los extremos. Es totalidad en tanto que unidad comprensiva de los individuos y, a la vez, individuo entre otras comunidades del mismo orden. También pueblo y Estado, estrictamente tomados, como configuraciones empíricas y limitadas, forman parte de ella y no puramente de la totalidad.

Ahora bien, el miembro intermedio presenta, a su vez, un valor de suyo, que tiene en parte el carácter de síntesis del valor, sin superar, claro

está, la antinomia. Para el individuo, en la comunidad más reducida hay ya un valor de totalidad; su obrar en ella y para ella apunta en la dirección de la totalidad. Por supuesto que la más reducida comunidad ya tiene completamente la estructura interna de la totalidad, su modo de existir, de vivir, incluso su modo de ponerse en oposición del valor frente al individuo. El individuo se ve frente a ella como valor de suyo heterogéneo. Pero en la vida de los pueblos, un pueblo juega completamente el papel del individuo. Asimismo, cada Estado es, a su vez, individuo con el valor de suyo de un individuo y es capaz, por su parte, de las asociaciones más altas con individuos del mismo orden. La federación, el Estado federal, la unión de Estados, incluso la idea del Estado mundial, idea que vive eternamente en la historia de los pueblos y con frecuencia se busca de modo actual, radican en esta dirección. Cada Estado tiene vida individual, que se mueve según sus peculiares leyes de vida, según leyes que son absolutamente intransferibles e innaturales para otros Estados. Éstas no son de ninguna manera meramente las «leyes dadas», que sólo rozan la superficie de esta vida propia. Pues todo ser comunitario obra como una persona y, como ella, carga con responsabilidad — tanto hacia fuera, frente a las comunidades ajenas, como hacia adentro, frente al individuo. Y su propia vida moral no se agota con el Derecho positivo o con el ideal.

Claro está que nunca hay que olvidar en este punto que la consciencia, la previsión, la acción y la culpa en los Estados les corresponden en último término a los individuos. No hay un auténtico sujeto de la comunidad. La culpa es a lo sumo la culpa de todos (la mayoría de las veces, de hecho, es sólo de un individuo); pero esto no convierte a la comunidad en persona. La sustitución de la consciencia colectiva que falta por la consciencia individual puesta en un lugar dirigente es bastante imperfecta. Ninguna persona empírica está a la altura de la consciencia colectiva exigida. Y aunque intelectualmente estuviera a esta altura, no podría estarlo moralmente. Ningún individuo puede dejar tras de sí sus intereses individuales de manera que quede absorbido puramente por los de la comunidad y él mismo no sea nada más que su representante.

Visto desde aquí, tiene buen sentido ético el que, en el ser comunitario empírico, los grupos subordinados representen independientemente sus intereses particulares —con el peligro de hacerse la guerra mutuamente. Si hubiera una adecuada consciencia colectiva personal, esto no

sería necesario; una consciencia así tendría sentimiento para el valor de todos los intereses particulares legítimos. Pero de este modo es necesaria la acción independiente de los grupos en el ser comunitario. El «partido» político tiene su sentido ético en que representa una entre las muchas direcciones de valor vivas de la vida de la comunidad. Su fortaleza es lo positivo del valor que guía su interés; su debilidad es la necesaria parcialidad que radica en la sola representación de un valor. Toda pretensión de convertir su valor en el dominante es usurpación. Pero asimismo toda violación del partido es pecado contra ese valor. El conflicto de partidos en la vida política es una necesidad, forma parte de la legalidad vital del ser comunitario. Pues es conflicto positivo de valor y, como tal, valioso en sí mismo. En cambio, podrían ser contrarios al valor los medios con los cuales es dirimido. Un procedimiento típico de esta índole es el desconocimiento del positivo carácter de valor, la extendida ilusión de que aquí no hay valor frente a valor, sino valor frente a disvalor. Todo desprecio y difamación mutuos entre los partidos falta a este punto. No se quiere tener por verdadero el que el partido contrario también vea y busque valores; se vindica para él lo humanamente imposible, lo contrario al sentido, querer el disvalor por mor de él mismo. Hay épocas en la vida histórica de los pueblos que, por así decirlo, han enfermado de esta dismoral del sentido político y se distancian de este modo de todo acuerdo de intereses. En estas épocas parece socavada la vida del ser comunitario, se consume en la proliferación indisciplinada de sus propias fuerzas básicas. Pero hay una moral de la vida política, la base moral de la salud y el vigor estatales: el sentimiento no falseado y desarrollado para el valor de la necesaria diversidad de los intereses mismos y para la legitimidad de las pretensiones contrarias. El sentido de esta moral es el estar-por-encima-del-partido el afiliado en tanto que ciudadano del Estado.

i) Humanidad y pueblo

Una mirada a este estado de cosas prueba suficientemente hasta qué punto la comunidad empírica limitada —de orden más alto o más bajo— es lo éticamente actual propiamente dicho. Pero también se puede mostrar en general.

La estricta totalidad no puede ser actual; es idea. La individualidad de la persona, por lo común, tampoco lo es; está profundamente oculta y siempre requiere ser descubierta en su auténtico valor de suyo. La esfera concreta de la realidad ética es la comunidad empírica crecida de modo

natural o también históricamente creada. En ella, no en la totalidad en sentido estricto, florece la riqueza toda de los valores en cuya participación por nacimiento y desarrollo crece el individuo: el tipo vital, la lengua, las costumbres, la orientación espiritual, la cultura. No hay una lengua y una cultura únicas de la humanidad, sino sólo específicas, de cada pueblo. Frente a este más concreto darse de la riqueza de valor, lo universal-humano es bastante pálido y, en definitiva, la idea de la humanidad como totalidad es profundamente irreal.

Con esto se relaciona el que los valores de suyo de una estirpe o de un pueblo nunca puedan quedar totalmente agotados por la idea niveladora de la humanidad. Son valores de individuo y presentan, como tales, una igual relación con la más estricta totalidad que los del ser individual con la comunidad nacional. Están en oposición, ciertamente, con los valores de la humanidad; pero en esta relación de oposición, la vinculación y el estar referidos entre sí es más fuerte que la tensión de unos y otros. Pese a su antitética, se requieren entre sí como complemento. La idea de la humanidad no puede estar privada de la individualidad de los pueblos, como tampoco el Estado de la individualidad personal. La diversidad y la independiente diferencia de valor no es menos esencial para el despliegue de la humanidad y de su *ethos* que la perspectiva superior de la unidad. Pues no sólo el temperamento, el tipo anímico, la moral, la poesía, el arte y la formación del ideal son necesariamente específicos, con individualidad nacional, inimitable para el vivir de los demás pueblos, sino que también hay la vocación nacional hacia el mundo, la tarea específica en el conjunto de la humanidad como tal y por mor de la humanidad misma, una tarea que no puede cumplir la humanidad, sino siempre sólo un pueblo tipificado de un modo determinado con sus particulares talentos y su singular posición en el proceso colectivo de la historia.

En esto se halla el fin en sí mismo de los pueblos, su íntima determinación, su idea nacional, siempre única e incomparable. Esta idea, de modo semejante a como la idea de un individuo singular, existe independientemente de hasta qué punto la cumpla, la realice e incluso la capte su portador, el pueblo. Como todo lo axiológicamente ideal, no se agota nunca en la realidad del portador real. Un pueblo también puede equivocar su íntima determinación, sus valores específicos, su vocación hacia el mundo. Puede entregarse a ideales ajenos, puede apartarse de su propia orientación por poderosas influencias, dejarse violentar espiritualmente.

De esto también tiene la historia muchos tristes ejemplos. Pero es un espectáculo trágico cuando perece lo que una vez y sólo en un pueblo era posible. Pues tampoco se repiten los pueblos, como tampoco las personalidades. Y, al revés, en el espectáculo de la historia es grande y sublime cuando tal determinación íntima se cumple. Pues los valores de suyo cumplidos de los pueblos son lo que únicamente sobrevive de ellos y continúa obrando como herencia espiritual cuando el cuerpo nacional real del pueblo hace mucho tiempo que cayó en el ocaso.

Sección III:
Los valores básicos condicionantes en cuanto al contenido

Capítulo 35. Carácter universal del grupo de valores

a) Concreción y riqueza de contenido

El reino del valor es, en contenido, una diversidad de materias que están en relación y, quizás, incluso, un continuo carente de huecos en todas sus dimensiones. Pero nosotros no podemos verlo como continuo. Vemos sólo grupos concretos de valores, grupos entre los que permanecen sin llenar partes enteras del espacio inteligible del valor. No lo permite de otro modo la estrechez de la mirada para el valor. Las conexiones se anuncian, ciertamente, en la repetición de los más elementales momentos de valor en las materias más complejas. Pero no permiten ninguna conclusión sobre el rellenado de los huecos. En cada grupo concreto de valor que llega a ser visible hay una nueva orientación tipificada de otra manera de la mirada para el valor, con otro hilo conductor y otro punto de partida. De este modo, en primer lugar salta a la vista necesariamente la heterogeneidad.

Así ocurre con el grupo de los valores básicos condicionantes en cuanto al contenido. Es un recorte al igual que el del grupo de las oposiciones del valor y ni siquiera uno en sí plenamente continuo. Faltan los miembros intermedios. Quizás se pudiera hacer alguna suposición sobre ellos; pero faltan las confirmaciones mediante el sentimiento del valor. De este modo, lo indicado es dejar estar el estado de cosas existente para nosotros de la discontinuidad, con toda la dificultad metodológica. Desde este estado

de cosas como tal, no puede decidirse si se trata de auténtica irracionalidad de los miembros intermedios o sólo de un ser desconocidos por el momento (transobjetividad). La tarea de la ulterior penetración en los intervalos, que quizás sea posible desde ambos lados, tiene que ser aceptada como existente.

El nuevo grupo de valores se distingue frente al anterior por el mucho mayor contenido material; el casi vacío formal de las oposiciones del valor, que el sentimiento del valor sólo sigue con esfuerzo, aquí desaparece completamente. Son contenidos que fácilmente resultan evidentes a cada uno como valores. Se hallan en una cercanía mucho mayor a la intuición. Esto está en relación con la forma del ser de esa configuración de cuyo desglosamiento resultan esos contenidos como momentos constitutivos.

Las oposiciones del valor resultaban del análisis categorial de valor y deber; de ahí su carácter abstracto. Los valores básicos condicionantes en cuanto al contenido resultan del análisis de esa configuración, la única que en la esfera de lo real está en disposición de hacer suyo un deber ser actual y mudarlo en realidad; y de este modo produce la mediación entre la esfera ideal del valor y la esfera real del ser (véase cap. 19). Se sigue ya de esta posición suya de mediadora que esta configuración tiene que ser en sí misma valiosa con todo lo que esencialmente forma parte de ella. Por tanto, los rasgos básicos de esta configuración tienen que constituir necesariamente materias de valor. Y como la configuración que entra en consideración es precisamente el sujeto personal mismo (el hombre), únicamente el cual puede ser el potador de los valores morales, entonces es claro a la vez que estos elementos de valor que radican en su esencia tienen que constituir los valores básicos condicionantes en cuanto al contenido para todos los valores morales. Justo estos últimos inhieren en esos actos que descansan sobre esa condición esencial, en la que, por tanto, ya están realizados los valores básicos condicionantes. En este sentido —y sólo en éste—, los valores básicos son, en la condición esencial de la persona, «condicionantes en cuanto al contenido» o «constitutivos» para la aparición de los valores morales. Y a la vez son directamente accesibles a la intuición por la misma razón de la concreta riqueza de contenido y sin el rodeo de la reflexión. Pues la esencia del sujeto personal es ella misma algo concretamente intuible en sus momentos éticamente constitutivos.

b) Las series fragmentadas del valor y su relación con las antinomias

Ahora bien, lo peculiar de este grupo de valores es que en él acaba ya la oponibilidad positiva y deja sitio a una relación más compleja de referencias entre las materias. Aquí ya no está el valor frente al valor, sino siempre únicamente el valor frente al disvalor. Faltan las contraposiciones positivas e, incluso, aún cuando aparezcan, les falta, desde luego, el carácter antinómico. En lugar de la relación de contrarios, aparece la simple relación de contradicción. Ciertamente, esta relación no es ningún *novum*, pues las oposiciones del valor siempre tienen enfrente las oposiciones del disvalor y a su sistema polarmente estructurado corresponde un sistema de disvalores asimismo polarmente estructurado. Pero aquí recae sobre los disvalores un peso axiológico distinto, porque ellos no están tapados por ninguna contraestructura positiva. Y este rasgo básico sigue siendo el dominante en todos los valores más altos (en los siguientes grupos).

Así, pues, las dimensiones axiológicas que aquí aparecen son series fragmentadas del valor. Incluyen entre sus extremos un continuo que sólo es positivo en la mitad y negativo en la otra mitad. La línea de unión respectiva entre valor y disvalor es una línea claramente ascendente desde lo negativo a lo positivo, pasando por el punto cero (lo indiferente al valor).

Esta claridad, en sí carente de conflicto, de la relación valor-disvalor es característica de todos los ulteriores y más concretos valores de bienes, de situación objetiva y de persona. La estricta separación de estos últimos grupos de valores entre sí no se ha llevado a cabo todavía en el plano de los valores fundantes. Aquí se encuentran valores internos universales de situación objetiva muy al lado de valores de acto con ya clara resonancia moral. Es más, en el seno de las materias concretas aparecen rasgos de ambas clases de valor claramente diferenciables y, sin embargo, inseparables y unidas esencialmente. Pero en general se puede decir que, en la serie global de estos valores, aún tiene una cierta preponderancia el carácter de valores de bienes y de situación objetiva entre las materias categorialmente más bajas, pero, entre las más altas, disminuye cada vez más, mientras, por contra, el carácter del ser moralmente valioso aumenta en la misma proporción y, finalmente, es preponderante por completo. La posición de tránsito del grupo se expresa claramente en este punto. De ahí que, en la relación de altura de valor, esta serie de valores represente una línea claramente ascendente, aunque en cada uno de ellos individualmente (los

miembros intermedios) la relación de altura sea menos transparente. Y en toda circunstancia es importante distinguir del modo más estricto este incremento de la altura de valor en el seno de todo el grupo de valores del incremento de la participación en el valor de la configuración portadora del valor (del sujeto personal) en el seno de cada dimensión concreta valor-disvalor.

Por otra parte, el grupo como conjunto tiene en sí el conflicto de las oposiciones. Los elementos de oposición se repiten en sus valores, se extienden dentro del grupo como elemento estructural —al igual que en los estratos más altos del valor. Y cuando es manifiesta entre ellos la contradicción, permanece, como allí, sin solución.

Pero sólo de un modo muy externo se puede hablar en estos valores de un estar determinados en contenido por las oposiciones del valor. Ciertamente, estos valores caen de algún modo siempre en el esquema general de una u otra oposición del valor, ocupan determinada «posición» en el «espacio del valor», incluso se pueden subsumir materialmente bajo ellas dentro de ciertos límites. Por tanto, aquí se puede reconocer una relación de estratificación. Pero no constituye la esencia del grupo de valores. Aunque las oposiciones se combinen diversamente, nunca, sin embargo, se puede obtener de esta combinación la nueva materia y menos aún su auténtico carácter de valor. Por eso, tampoco podría hablarse de deducción, aunque pudiéramos abarcar toda la serie de los miembros intermedios entre ambos grupos de valores. En cada nuevo valor se encuentra un *novum* material, que determina su peculiaridad. En él inhiere la esencia axiológica.

c) El segundo subgrupo complementario

Junto a este grupo de valores básicos inherentes al sujeto personal como tal, hay una segunda serie de valores que también es condicionante en cuanto al contenido para los valores morales, pero condicionante en otro sentido, a saber, materialmente fundante. No es inherente al sujeto personal y no se puede obtener de su análisis.

La realidad ética no se constituye únicamente de los rasgos esenciales del hombre. Más bien éstos están ontológicamente incluidos en las estructuras universales del ser. Y estas últimas presentan esos caracteres de valor que están incluidos como contenidos en la materia de los valores morales. Son condicionantes en un sentido más externo. El rasgo axiológico fundamental en ellos es el del valor de objeto.

Por tanto, esta segunda serie de valores se diferencia de la primera y más fundamental en el sentido de «la antinomia del portador del valor» (véase cap. 33 a). Está tipificada, pues, como un todo diferente. Comienza con estructuras muy generales del ser en tanto que éstas son co-fundantes para los valores de persona y de acto y, ascendiendo hacia materias más determinadas, se pierde en la diversidad ilimitada de los valores de bienes. Aumenta, por tanto, en dirección inversa a la primera serie, hacia la otra clase de valor más baja, que, por cierto, está bastante diferenciada en sí misma. En el seno de todo el espacio del valor ético, esta serie configura esa región en la que está el reino de los valores de bienes. No entra aquí en consideración toda esa región con sus variados valores especiales, sino sólo sus valores más fundamentales, los fundantes en sentido eminente, que son materialmente determinantes para el estado del problema axiológico general del ser humano en el mundo y de su toma de posición moralmente relevante.

Pero lo común, lo que enlaza esta segunda serie con la primera, radica en que su posición respectiva en el reino del valor es en cierto modo paralela. Estos valores no son sólo condicionantes de modo parecido a como aquéllos, sino muestran también la misma posición respecto a las oposiciones del valor. También en ellos se repiten las oposiciones y asimismo, por cierto, sólo como elementos subordinados, que no quitan nada de su independencia a la riqueza de contenido. También aquí desaparece la oponibilidad auténticamente positiva y hace sitio a una simple relación de valor-disvalor; aquí como allí dominan claramente continuidades ascendentes, la mitad con signo negativo. Y asimismo también hay aquí la irrupción ocasional del conflicto de valor, que se extiende después a la oponibilidad de los valores de acto, en tanto que los actos están dirigidos a valores de objeto.

Finalmente, hay una conexión aún más íntima en los puntos de partida de ambas series del valor. En los más bajos tipos de valor de ambas series, hay estrecha correspondencia sin tajante línea de separación; sólo con la creciente complejidad y altura de valor de las respectivas materias divergen las series, apareciendo claramente allí el carácter de valor de acto y de persona, aquí el de valor de situación objetiva intendido en el acto. Esta divergencia es de contundente importancia para el alcance de las diferencias de valor en la vida ética en general.

Capítulo 36. Los fundamentos de valor inherentes al sujeto

a) El valor de la vida

El valor más elemental de la primera serie es el valor de la vida. Con él no se mienta el valor de la forma y del ser —existente también fuera de toda referencia al *ethos*— de todo lo vivo en sí mismo, sino sólo el valor mucho más limitado de la vida como base ontológica del sujeto —y por consiguiente, indirectamente, también del ser moral y del portador del valor moral, de la persona. Sin lugar a dudas, sólo conocemos un ser personal en sus fundamentos vitales —asentado en cierto modo en un organismo como portador físico. Y todo más alto desarrollo de su potencia espiritual y moral está condicionado por el desarrollo de la vida portadora; no sólo depende de ella, sino que en general también crece con ella.

En este sentido, la vitalidad, la fuerza y la altura vital en el hombre, es un valor de suyo. Es el valor de ese lado de su ser con el que está enraizado profundamente en lo natural y con el que él mismo es ser natural. La terrenalidad del ser natural en el hombre, como tal, ya es valiosa; es su misterioso apresamiento, su apoyo en el ser —apoyo sin el cual pendería en el aire con toda su espiritualidad—, el suelo nutricio de toda su fuerza no consumida. Aquí tiene su peso terrenal, peso que lo empuja hacia abajo y que tiene que ser superado en todo ascenso; pero aquí también está la raíz de la que se alimenta la vida espiritual hasta en su más alta elevación y por la que esa vida muere cuando la ha consumido.

Frente a este valor, se encuentra, como disvalor, la muerte. La muerte no es sólo aniquilamiento de la vida orgánica, sino también, conjuntamente, de la espiritual y de la personal. La gravedad singular de este disvalor se ilumina por la magnitud de la ofensa moral contra la vida, el asesinato. Pero también todo daño o debilitamiento de la vida lleva el mismo sello de lo elementalmente contrario al valor: por ejemplo, la decadencia vital, la caducidad, la degeneración. Una muy seria amenaza a la vida es toda espiritualidad enemiga de la vitalidad, todo exceso de cultura y debilidad vital, el decir no a los certeros instintos originarios —y, en consecuencia, el sintomático pesimismo vital disgregador del incapaz de vivir y del enfermizo.

El valor de la robusta vida sana reclama imperiosamente la afirmación ética de lo natural e impulsivo, el respetuoso cuidado y cultivo del íntimo bien originario crecido de modo natural. El hombre antiguo poseía este

respeto; en su intuición básica de la belleza e inocencia de todo lo natural, ha encontrado este hábito ético su expresión más clásica. Lo no natural de toda especie —la perversidad, los instintos enfermizos— es detestable para esta orientación. En la salud de la vida del sentimiento, se construye la vida individual; en la salud de los instintos de la especie, la vida de la comunidad. También el cuerpo de la comunidad arraiga en los mismos fundamentos: cuando el instinto de la comunidad degenera, entonces el pueblo y el ser comunitario con todo su más alto contenido de valor está condenado al ocaso.

Claro es que también se puede sobrestimar el valor de la vida. En la ética de los antiguos, también se encuentra la concepción del alma como un organismo vital y la de «lo bueno» como «lo sano», lo «provechoso para el alma». No sólo en Epicuro y en la *Stoa* se encuentra esta idea; también la ética platónica la conoce, y de ninguna manera meramente como un símil. De este modo, se llega a convertir la salud en general en «el bien más alto»; y aunque no sea la del cuerpo, se mantiene una expansión no justificada por nada del valor de la vida más allá de sus límites, una falsa analogía entre alma y cuerpo, un naturalismo ético.

Pero el error más grave es el contrario, el antinaturalismo ético, el desconocimiento y la represión de lo natural. Muchas teorías éticas han cometido este error. Habitualmente se trata de los «afectos». En ellos se cree ver algo inferior, que arrastra al hombre hacia el mal. Ahora bien, en tanto que los afectos forman parte de la «naturaleza» del hombre, se ve necesario explicar lo natural como malo. De ahí resulta la lucha contra los afectos, la tendencia no sólo a dominarlos, sino también a exterminarlos completamente. Esta es la tendencia de la ascesis, la mortificación de todo apetecer y de todo placer, la expresa enemistad hacia lo natural y el valor vital.

Es comprensible que semejante tendencia haya podido aparecer en el terreno del modo cristiano de pensar, donde todo valor es transferido al más allá; aquí esta, justamente en la carne y en la culpabilización de la naturaleza, el rechazo de principio. Curiosamente llama la atención, en cambio, que la *Stoa*, que ve en «la obediencia a la naturaleza» el sentido de toda conducta moralmente buena, haya podido recorrer el mismo camino. Pero la contradicción es aparente; para el estoico, «naturaleza» significa algo diferente: no lo que el modo habitual de hablar llama lo natural, sino una legalidad racional metafísico-ideal. Y al «afecto» lo considera

como aquello en el hombre que «es desobediente al *logos*» y, en este sentido, como lo «contranatural» (τὸ παρὰ φύσιν). Así sucede que en la *Stoa* pueden ir mano a mano dos tendencias aparentemente contrapuestas, el naturalismo ético y el antinaturalismo ético. En verdad, ambas descansan sobre el mismo desconocimiento del valor. Y sólo la equivocidad del concepto de naturaleza tapa la fuente única del error.

La sobría reflexión ha reconocido pronto que, en la vida natural del afecto y del apetito, se encuentra una profunda adecuación a un fin vital y que su aniquilamiento es el aniquilamiento de la vida. Por mucho que la moral pueda reclamar que se pongan por encima los más altos puntos de vista del valor y se domine a la vida impulsiva, la salvaguardia de lo natural sigue siendo, por supuesto, un valor de suyo. Es más, al hombre le corresponde como tarea, precisamente en tanto que ser moral, la preservación de la vida y de toda la riqueza de sus fenómenos; y esto tanto más cuanto que el hombre puede destruir la vida, pero no resucitarla voluntariamente.

En esto consiste lo peculiar de este valor: la vida no es creada por el hombre, pero existe, es real, y le es dada —le es puesta en su mano en cierto modo y encomendada a su cuidado. Puede hacerla suya y conducirla con amor hacia lo alto. Es más, el hombre puede desarrollar su fundamento hasta muy alto, puede guiar su proceso a objetivos de muy diferente valor. En esta tendencia, el valor natural se convierte en valor moral.

b) El valor de la consciencia

Al valor de lo animal en el hombre, se opone el de lo supra-animal. Comienza con la consciencia. El no ser consciente del animal es vida sorda, oscura, ciego acontecer. Desde este trasfondo oscuro, se eleva en el hombre la «luz» de la consciencia, la vida que ve, que sabe. No se puede equiparar sin más a la vida anímica; ésta está en un estrato más profundo de índole peculiar, diferente del de lo vital y, no obstante, parecidamente no consciente. El valor de la consciencia abarca también, claro está, esta profundidad del sujeto. Desde ella, en cuanto que no está condicionada desde fuera, asciende una profusión de vivencias; en ella radica el mundo de los sentimientos; de ella surge la toma de posición valorante, la disposición de ánimo, la tendencia. La consciencia propiamente dicha sólo es un estrato superficial por encima de lo anímico. Sin embargo, recae en ella el auténtico énfasis de valor. Pues sólo lo que aparece a la luz de la consciencia

llega a ser propiedad espiritual del hombre. En lo que permanece encerrado en la profundidad del yo, el hombre vive por encima —aunque constituya el núcleo de su ser más propio. El vivir superficialmente en sí mismo, sin participación en sí, sin «ser para sí» (según las palabras de Hegel) es justamente el destino de todo lo carente de consciencia.

Claro está que entonces no se puede entender por consciencia únicamente el saber del entendimiento. Hay otras formas del vivenciar que adentran más profundamente; más aún, a las que potencialmente está abierto todo el mundo interior de la vida anímica. El contemplar interior de toda índole, el sentir cualitativamente diferenciado, por alógico que pueda ser, son igualmente consciencia llena de contenido, formas de captar, aunque no trasladables al idioma del concepto. Y el valor de la consciencia se incrementa con la altura de su desarrollo —o lo que casi es lo mismo— con la profundidad de su penetración, con la dimensión de su participación. Y no sólo de la participación en el ser anímico propio. Se incrementa también con la dimensión y riqueza de contenido del ser externo que se refleja en ella. Pues hacia fuera la misma consciencia es justamente el espejo del mundo y cuanto mayor sea el contorno de su reflejar tanto más se cumplirá en ella la determinación de la consciencia en el mundo no consciente. Es esa configuración en el mundo, ser «para» la cual da a todo lo meramente en sí real un vislumbre de sentido y significación que no tiene por sí, lo cual es extraño a su forma de ser. Lo real puramente como tal no tiene —hablando hegelianamente— ningún «ser para sí». Pero radica en su posibilidad ser «para» algún otro. Sólo depende de si este otro «para» el cual podría ser existe en su contorno, esto es, en el reino de lo real e, incluso, como algo real. Ahora bien, la consciencia es este otro. En su conocer, en su captar, en su vivir, tiene lugar el ser de lo real «para» algo real, se obyecta para ella lo existente en sí, se convierte en «objeto» para ella. La consciencia, como reflejo del ser en sí, como la singular configuración real en cuyo ser radica la participación sabedora, la representación de lo que es otro como tal, significa la inclusión de lo existente meramente en sí en una conexión de sentido más alto, que se construye sobre las conexiones ontológicas y, en este sentido, es, efectivamente, el milagro de una donación de sentido.

La consciencia es el fundamento del ser espiritual. Su valor de suyo es el valor básico de los valores espirituales. Y ese valor aún se acrecienta en caso de que la consciencia no sea únicamente consciencia del ser, sino

también consciencia del valor. La clave para esta segunda dimensión de la participación es el sentimiento del valor —y más aún la contemplación del valor orientada a la diferencia de materia. Un segundo reino de lo existente en sí se abre aquí al sujeto. Pero su participación en él no sigue siendo la mera contemplación; la contemplación introduce en el mundo real como criterios a las esencialidades contempladas. De este modo surge una captación del ser de otra índole, la captación valorante del ser, la participación en el valor.

Aquí se cumple una nueva y más profunda determinación metafísica del hombre. Él es la «medida de las cosas» (según las palabras de Protágoras), su medida de valor. Él es el que valora. Esto no se puede malentender en el sentido de cualquier subjetivismo del valor. El «valorar» del hombre no consiste en donación del valor. Él no da los valores, ellos le son dados, sea de modo ideal o como realizados. Pero, en primer lugar —en tanto que aparecen realizados en lo real—, existen en sentido eminente «para él» como el que siente y comprende el valor; y en segundo lugar, toda la clase de los valores de bienes y de situación objetiva es relativa a él. Los bienes no son valiosos en sí, sino «para él». Y en este sentido se puede hablar, ciertamente, de una especie de donación del valor, de una «valoración» de lo indiferente en sí al valor por medio suyo como punto de referencia; por tanto, indirectamente «por él».

Este segundo y más alto tipo de participación en lo real es el decisivo en la referencia práctica. Con ella se completa el carácter de valor de la consciencia. No arraiga en la consciencia únicamente la captación de cosas, sino toda captación en la vida del hombre, incluyendo su toma de posición, que reacciona a todo. Todas las situaciones objetivas que le salen al encuentro, todas las situaciones en que se halla, le caen bajo los puntos de vista del valor contemplado y, bajo ellos, tienen sentido, significación e importancia para él. Toda consciencia de situación ya es, a la vez, consciencia compleja del valor, aunque los valores que toman parte en ella no sean captados como tales. Las dimensiones axiológicas de lo real se sobreponen en este punto a las ontológicas. En la penetración del hombre en su profundidad, crece la participación de la consciencia sintiente del valor en el contenido de valor de su vivir; y de este modo, crece también, a la vez, este contenido de valor. Pues esta participación es en sí misma valiosa, forma parte conjuntamente de ese contenido de valor.

El hombre no puede crear la consciencia del mismo modo que tampoco puede crear la vida. Pero, en medida completamente distinta, puede acrecentarla en fuerza y en altura de valor —no como a la vida, mediante valores distintos que florecen en ella, sino en su valor de suyo. La consciencia es moldeable en la más amplia medida. Y aquí se abre la perspectiva de una serie de valores más especiales como la educación, la formación, el cultivo espiritual de toda índole, que marcan tareas en la consciencia misma para la consciencia. Estas tareas requieren un crear de la consciencia en sí misma. Pero este crear porta ya un valor de otro tipo, un valor de acto.

c) El valor de la actividad

Sobre la consciencia se levanta, como ésta sobre la vida, el ser moral del hombre, la persona. Es evidente que la personeidad como tal es un valor de suyo y más alto que aquél. Pero como su estructura es compleja y todos los elementos que la constituyen tienen en sí mismo, a su vez, carácter propio de valor, su valor global también es complejo. Hay que descomponer este valor complejo. La serie de los siguientes seis valores proporciona sus momentos principales; el último es su compendio.

Sobre la mera participación en el ser, sobresale la actividad como primer momento de la personeidad. En ella en primer término y del modo más manifiesto inhieren valores y disvalores morales. El ser activo como valor nos lo hemos encontrado ya en las oposiciones; allí estaba, frente a él, la inercia como oposición positiva del valor. Con esta última se mentaba la persistencia. Aquí esto es distinto; aquí la actividad está frente a la mera inactividad, frente a la pasividad. Esto es inercia en un sentido diferente: no como inercia ontológica, sino ética, como paralización, estancamiento, indiferencia hacia los valores y los fines —brevemente, inercia puramente negativa, como disvalor.

Esto proporciona también a la «actividad» un sentido distinto y más especial. No se mienta aquí la agitación de la tendencia en general, sino la toma de posición, la movilidad viva del *ethos* al tomar la iniciativa e intervenir, aunque esa actividad no se convierta en acción exterior. Ya se anuncia en la consciencia valorante de las situaciones objetivas; en la consciencia de situación, se incrementa hasta convertirse en acto interior. Es la oposición a todo ser puramente pasivo; es el rasgo básico más manifiesto del ser moral.

La actividad no es únicamente de ninguna manera valor de medio para los valores más altos que ella intiende. Entre los objetos del crear, también está contenido para el hombre, a su vez, el hombre mismo como ser creador y, de hecho, quizás como el más extremo y más alto objeto; en la más amplia perspectiva, aparece el sujeto personal con sus valiosas potencias de acto —claro es que no en la propia persona— como su propio «objeto infinito» (véase cap. 33 a). La actividad se engendra, en definitiva, a sí misma; se reproduce potenciada. En este sentido, ella es valor por sí, sin diferencia de los respectivos objetos. Y en este sentido, Fichte la ha equiparado a lo bueno; la inercia está considerada por él como lo malo en absoluto. Esto es, claro está, una exageración del valor de la actividad. Pero no es tan paradójica como parece a primera vista. Pues, para Fichte, no es auténtica actividad todo obrar externo. La simple tendencia natural, impulsiva, no lo es; esta tendencia es precisamente entrega a la corriente del ser, un hacer pasivo en él, por tanto, inercia. Sólo es actividad lo que apunta más allá de lo que es, lo que sigue a un deber ser. Así, pues, en la esencia de la actividad se halla verdaderamente ser moralmente «buena».

No obstante, sigue siendo el activismo ético una exageración. Pues no se puede invertir esta afirmación y decir que radica también en la esencia de lo moralmente bueno no ser nada más que actividad. Ahora bien, pueda o no cerrarse el círculo del autoengendramiento en la esencia de la actividad —y axiológicamente, al menos, no se cierra necesariamente—, aún queda, desde luego, la gran riqueza de los valores morales que no consisten de ningún modo en actividad, valores como el del amor, el de la pureza, el de la veracidad, el de la fidelidad, el de la personalidad. Las materias específicas perderían completamente su peculiaridad con esta reducción tan violenta. Pero no por esta razón deja de ser cierto que en general la actividad como tal es un valor de suyo y que también participan más o menos de ella los valores más altos, los valores morales de la persona.

d) El valor del padecer

Frente a la actividad —y como valor, por cierto— hay aún una contraposición distinta a la inercia, aunque la relación de oposición sólo sea externa, impropia: el padecer.

Hay un peculiar valor del padecer. Era desconocido para los antiguos y ha permanecido desconocido también más tarde para toda la

ética racionalista o eudemonistamente orientada. Pues eudemónicamente el padecer forma parte del displacer y es un mal. El cristianismo se sitúa ya de otra manera respecto al padecer, aunque no con un fundamento puramente ético. En el cristianismo es claramente conocido lo moralmente sublime y liberardor en el padecer; en el cristianismo no está considerado como debilidad, sino, más bien, al revés, como la liberación de una fuerza llena de misterio, íntimamente profunda.

Al decir esto, no se necesita pensar mismamente en la fuerza de purificación y de transformación, cuya existencia, en efecto, es clara. Estos son ya fenómenos moralmente diferenciados que no dependen únicamente del padecer, sino que, por él, sólo experimentan un impulso. En cambio, el valor del padecer mismo es más elemental. Una mirada al correspondiente disvalor puede instruir sobre esto. Ese disvalor es la incapacidad para padecer, el no ser capaz de soportar el dolor y la adversidad, el desplomarse bajo su peso, el íntimo ceder, descender, el envilecimiento del ser humano, su carácter quebradizo y su íntima inelasticidad. Si la pesada adversidad recae sobre el incapaz de padecer, lo deja roto, moralmente torcido, desfigurado, debilitado; ya no se puede levantar, está dañado en su valor personal básico. Para él, el padecer sólo es, de hecho, un disvalor. El capaz de padecer, en cambio, se fortalece en el sufrimiento, crece su resistencia, su humanidad, su ser moral. Su padecer es valioso, pues es la conducta inversa a la del quebrado y desanimado. Es la conducta positiva y afirmativa del hombre bajo la carga del destino, bajo el poder superior externo, al que no puede hacer frente la propia actividad.

Pues cuando la actividad queda negada y paralizada, cuando, tal y como parece, sólo queda ya el pasivo aguantar, entonces aparece una fuerza más profunda del ser moral, que por lo general reposa encerrada, pero que, liberada ahora, asume en cierto modo, en lugar de la actividad, la lucha decisiva por la existencia moral. El padecer es la prueba de fuerza del ser moral, la prueba de carga de su elasticidad. No sólo no es un sometimiento, sino que tampoco consiste en la mera resistencia, en persistencia y autoafirmación moral. De hecho, más bien es la liberación y la resurrección de la más profunda potencia moral —de un poder de orden más alto, visto frente al de la actividad. Pues justo cuando toda actividad fracasa, interviene la fuerza del padecer, el poder positivo del padecer.

En realidad, sucede, naturalmente, que todo hombre tiene su propio límite individual de la capacidad de padecer. Para cada uno hay un exceso

de sufrimiento que traspasa su resistencia y entonces lo aplasta. Por esta razón, también hay para cada uno un límite del valor del padecer; más allá de él, el padecer se convierte para él en disvalor. Éste es el inconveniente en el valor del padecer, que también hay un disvalor del padecer y que la línea de separación entre uno y otro no se encuentra objetivamente en la dimensión de lo que hay que soportar, sino subjetivamente en la resistencia del hombre. Pero dentro de este límite, desde luego cuanto más se aproxime a él, tanto más el sufrimiento significa para el hombre la resurrección de su más íntimo ser moral, la apertura de su profundidad, la liberación de sus fuerzas más nobles. El curtido en el dolor es el endurecido y el sólido, para el que ya nada es demasiado duro; en él está retenido en cierto modo el poder moral; se asemeja al muelle elástico que suelta a su tiempo la fuerza acumulada —o, según el símil de Nietzsche, al arco tendido que aguarda la flecha. De hecho, es el hombre moralmente potenciado, el hombre acrecentado de valor.

Pero no sólo en lo dinámico ocurre la potenciación. También ocurre en la callada interiorización del sentir y del comprender éticos. El dolor grande también es inmersión, abre profundidades que no sospecha el no curtido, que camina fácilmente. Y no sólo profundidades del propio corazón, también las del ajeno, incluso profundidades de la vida en general y de su inagotable riqueza de situaciones. Toda la orientación de la vida se modifica. El ligero queda pegado a la coloreada superficie con su mirada para el valor; el curtido en el sufrimiento ya ve las mismas situaciones, los mismos conflictos, el mismo aspirar y luchar humano en su profunda dimensión; toma parte en ello en un sentido distinto, su mirada para el valor está ampliada, agudizada. El sufrimiento le ha conferido el órgano para valores que habían estado ocultos para él. Es más, quizás no se ha dicho suficientemente que el sufrimiento es el auténtico maestro de la consciencia del valor. Si es cierto que la mirada para el valor progresa con la situación, con el conflicto dado y vivido, entonces se puede confirmar esto en la más amplia proporción. Pues la situación viva sólo denuncia su contenido de valor al que se encuentra en ella si mira dentro de ella con mirada profunda.

Y si es así que el hombre adquiere lo valioso en el más alto sentido con su sufrimiento, la idea de querer padecer no tiene nada de contrasentido. Hay este querer padecer. Quien toma sobre sí lo grande, tiene que tenerlo necesariamente. No es extraño que se quiera padecer por un objetivo

elevado, por una idea, por la comunidad. Pero es más profundo querer padecer por amor o —más exactamente— por la persona amada. Esto no es un aguantar el sufrimiento de manera meramente externa o incluso de mala gana cuando no puede evitarse. En el sufrimiento por una persona, se halla una enigmática profundidad de la participación, que, desde luego, no puede desconocerse: una comunidad con ella, a la que nada se equipara en la interioridad. Una madre no ama menos a su hijo a causa del padecer que a ella le proporciona, sino tanto más aún; y por nada del mundo dejaría quitarse este sufrimiento suyo. Es su más íntima participación en el hijo, e independientemente de toda respuesta, de todo agradecimiento o desagradecimiento. Por eso se representaba el cristiano primitivo como la más alta participación en la persona de Jesús el «sufrimiento por mor de su nombre».

A la potenciación, elevación y ennoblecimiento de la persona en el padecer, corresponde también —lo que se debiera aguardar al menos— el acrecentamiento de su idoneidad para la felicidad. Pues con el sufrimiento aumenta el merecimiento de la felicidad. La dimensión moral del curtido está alejada de todo huir angustiado ante el sufrimiento y el infortunio, alejada de los pequeños temores y preocupaciones. El ser firme y tranquilo del curtido no aspira al placer y a la felicidad. No «se preocupa». Y precisamente por eso, —según la ley de la *eudemonía*— le corresponde todo esto.

e) El valor de la fuerza

La fuerza ética no coincide con la actividad; también la pasividad puede ser fuerte, tanto en la persistencia y en la preservación como en el soportar padeciendo. La fuerza es algo que se encuentra tras la actividad y el sufrimiento y desde la que ambas cosas crecen. También un ser activo puede ser débil, dejarse desviar o confundir —no de modo distinto a como también uno pasivo puede ser fuerte, puede permanecer inflexible.

Claro está que lo más visible es el valor de suyo de la fuerza en la voluntad, en la decisión, en el propósito; pues aquí se manifiesta tangible en la ejecución. La voluntad débil, aún cuando esté bien dirigida y sea creadora en la tendencia, sigue siendo moralmente minusvaliosa, incluso despreciable, independientemente, por cierto, del valor y disvalor del objetivo. No importa sólo la actividad; la persistencia en el objetivo, la

superación de la resistencia, incluso el propio crecer con la resistencia es únicamente lo que hace valiosa a la voluntad como mera voluntad (sin consideración a su objetivo). Pero lo mismo vale también de toda intención interior que no se manifiesta exteriormente. Justo en el mismo sentido, también hay una fuerza de la disposición de ánimo, una fuerza del amor y del odio, una fuerza de la convicción; al igual que también hay una fuerza de la fe, independientemente de cuál sea el objeto de la fe. La expresión «mover montañas» puede ser un símil, pero es un símil bastante apropiado. Y no sólo para la fe.

La fortaleza de la voluntad, más aún, es algo distinto de la libertad de la voluntad. La voluntad fuerte puede no ser libre, puede estar determinada heterónomamente por completo. Y la voluntad libre asimismo puede ser débil. La ética de Fichte, que ha sido digna casi siempre de ambos valores (libertad y fuerza), ha difuminado despreocupadamente esta diferencia; ambos confluyen en ella con un tercero, con el valor de la actividad. Por contra, hay que mantener esto: la libertad atañe al fundamento de determinación, al origen; la actividad, a la tendencia como tal; y la fuerza, al peso dinámico. Su valor reside, por su parte, en la potencia de la determinación, acaso en el peso de la decisión como tal; hasta ese punto es fuerza dominante. Pero en sentido inverso también tiene valor de suyo como fuerza servidora. El valor moral de una acción no se acrecienta en general con la altura de valor del objeto (situación objetiva) intendido en ella —como tampoco con el resultado; pero sí se acrecienta con la magnitud de la actuación en pro de eso mismo y alcanza una altura insuperable cuando interviene toda la persona sin reservas a favor de la cosa buscada.

Este valor de la fuerza culmina en el valor del sacrificio. El valor de suyo del sacrificio salta a la vista intensamente aquí en que el sacrificio no llega a ser moralmente insignificante por la minusvalía de la cosa por la que se hace. Quien lucha heroicamente por una cosa mala, ha de ser censurado por que lo hace; pero su valentía sigue siendo la misma valentía que es en sí y que no sería distinta al servicio de una cosa buena. Y si acaso se dice que hubiera sido «digna de mejor causa», se confirma con ello su valor de suyo.

En esta dirección de valor, se halla el valor de la consecuencia moral, de la fidelidad, de la energía, incluso el valor del trabajo, del producir efectos, del rendimiento de todo tipo.

f) El valor de la libertad de la voluntad

El ser personal se diferencia del modo más profundo de los seres de otra índole debido a que no está forzado a cumplir la determinación que recibe de los principios que están en vigor para él (los valores), sino que, frente a ellos, conserva el poder de actuar a favor o en contra. Siempre se ha designado esta singular dignidad como libertad de la voluntad. No coincide con la libertad que el puro deber ser de los valores deja a la voluntad; ésta ya es en sí un valor de suyo para el sujeto personal, pero no un valor de suyo que existiera en él (como portador). A este negativo dejar un espacio de juego los valores, tiene que corresponder en la persona más bien un poder distinto y positivo de propia determinación; sin un poder así, se mantendría el no estar determinado (en cierto modo la impotencia de los valores) y no se produciría ninguna determinación de la voluntad.

Una voluntad que no esté determinada ya por el principio como tal se tiene al menos que «poder» determinar por el principio. Si no tiene este poder, falta el vínculo entre el reino de los valores y la realidad; y los valores, carentes de poder, se quedan en su más allá ideal, sin intervenir en la vida. Pero precisamente la esencia básica del sujeto personal consiste en que el ser personal rompe este más allá de los valores; en que, al sentir, hace suyos los valores, puede actuar a favor de ellos, puede trasladarlos a la realidad. Así, pues, esto constituye en él ya una potencia especial de decisión positiva. Y este sentido positivo de la libertad como instancia de decisión es lo contrapuesto a esa libertad meramente negativa que le dejan los valores. Consiguientemente, el carácter de valor de la auténtica libertad de la voluntad en el hombre es distinto, completamente nuevo, inherente al sujeto personal como tal, por muy metafísicamente condicionado que pueda estar por ese espacio de juego (véase cap. 32 a).

Por tanto, junto a los valores de la consciencia del valor, de la actividad y de la fuerza, aparece, como un *novum*, el valor de la libertad de la voluntad en tanto que autodeterminación de la persona en la orientación de sus actos éticamente intencionales hacia un objetivo. Este valor es completamente independiente del muy discutido «problema de la libertad de la voluntad»; en este «problema», se trata de si hay o no libertad de la voluntad; aquí se trata sólo de su valor. Este valor es una configuración ideal, como todos los valores; esto es, también existe, aunque no haya ningún portador del valor para él en lo real, incluso si efectivamente no

pudiera haber ninguna voluntad real que fuera libre. Solo que, entonces, lo valioso no sería real, aunque no menos valioso. No habría, entonces, en estricto sentido, ningún ser moral. Y el ser moral —real o no real— es valioso. Por tanto, también es valiosa la libertad.

La libertad es la elevación de la iniciativa por encima del ciego acontecer del mundo. Esta elevación es valiosa como tal; alza al hombre por encima de las conexiones naturales, en las que está arraigado; le permite encaramarse en el «segundo reino» sin desprenderse de esas conexiones. La carencia de libertad es el estar externamente determinado de manera total, la esclavitud del hombre bajo el curso universal del acontecer. Ya en el profundo pelear del pensamiento humano por la prueba metafísica de la libertad de la voluntad, se documenta su valor. Por muy desesperado que pueda ser el estado del problema, por muy aplastantemente que pueda hablar toda evidencia psicológica contra la libertad, el hombre no puede —ni le está permitido— dejársela quitar. Lucha con todos los medios para salvaguardar la creencia en ella. Tiene profunda consciencia de su valor: quiere ser libre. Aunque no sea libre, siente, no obstante, que «debe» ser libre. Pues debe ser un ser moral, debe ser persona. La voluntad de carecer de libertad o, incluso, la renuncia sin lucha a la consciencia de la libertad sería la renuncia a sí mismo.

Pero en medio de la riqueza ética de la vida, se da esta misma voluntad para la libertad en forma aún mucho más concreta. De la manera más fuerte se documenta esta voluntad cuando menos se la podría aguardar; cuando, al que es libre, le corresponde la responsabilidad y la culpa, y al carente de libertad, encontrarse inocente y despreocupado. Hay una voluntad de la responsabilidad, incluso una voluntad de ser culpable del propio obrar; y hay una voluntad contra la exigencia de exculpación, entendida como una desposesión de la culpa. No como si se quisiera la culpa como tal —ya se estaría contento de no tenerla. Pero una vez que uno se la ha echado sobre sí, no puede dejársela quitar sin negarse a sí mismo. El culpable tiene derecho a llevar su culpa. Tiene que rechazar la redención desde fuera. La preservación de la culpa es valiosa para él, pese a su pesada carga; significa, para él, la conservación de su persona, la defensa y el reconocimiento de su libertad. Con la culpa, abandonaría el mayor bien moral, su humanidad. Al abogar por lo hecho y por la propia culpa, al decir sí a la responsabilidad, al querer soportarla erguido, se expresa el orgullo moral de lo hecho libremente, la fundamental soberanía de la humanidad

que carga con todo ser y no ser moral. Su abandono es bajeza moral, incapacidad efectiva para ser libre. Quien exculpa al culpable, le falta en lo más íntimo. Le niega la capacidad de imputación. La exigencia de disminución de la culpa, de descarga, el dejar valer las «circunstancias atenuantes», es, en el fondo, la incapacitación y la degradación moral del hombre. Que el amenazado de una dura condena pueda querer semejante descarga no habla de ninguna manera en contra de esta situación objetiva axiológica: esto es precisamente su debilidad, su envilecimiento moral, su falta de orgullo moral, de libertad, de capacidad para la responsabilidad y de dignidad humana. Para él, es mejor la falta de capacidad de imputación y la incapacitación que la consecuencia de la libertad, la condena merecida. Pero nadie justificará moralmente esto, aunque pueda comprenderlo humanamente.

No se puede desconocer que existe un conflicto de valor en el concepto mismo de culpa. La culpa es y seguirá siendo un disvalor en el hombre; nadie podrá quererla —mientras se sea inocente. Pero lo sorprendente es esto: una vez que el hombre la echa sobre sí y la lleva, la culpa obtiene un carácter de valor que contradice al valor de la inocencia. No es que este último sea anulado de este modo; se conserva, pese al valor de la culpa. En uno y el mismo sentir moral, hay un decir sí y un decir no a la culpa, un querer desembarazarse de ella y un adherirse a ella (un querer tenerla), una voluntad de responsabilidad y un anhelo de redención de ella. Y ambas cosas están profundamente justificadas.

Detrás de esto está el decir no y el decir sí a la libertad. Hasta qué punto sean compatibles ambos entre sí, hasta qué punto se excluyan, es otra cuestión. Quizás suceda que el hombre no pueda soportar en absoluto el grado de libertad que se le ha conferido: la libertad que le carga de responsabilidad. Y quizás sea su íntimo destino tener que decir no finalmente a la libertad —y con ella a su humanidad moral—, porque no ha crecido a la altura de la dádiva. Del mismo modo que la riqueza y el poder pueden llegar a ser para el débil de carácter una maldición, así también podría llegar a ser una maldición la libertad para el moralmente pequeño y débil, que no ha crecido para ella. Por consiguiente, parece que también hay un inconveniente en el valor de la libertad, que también la libertad sólo es un valor para el hombre dentro de un cierto límite, más allá del cual se convierte en disvalor. La libertad presupone, al igual que el padecer, una resistencia de su portador; y en tanto que esta resistencia está limitada, también podría ser limitado el grado de libertad que el individuo soporta. Que

este grado pueda crecer en sí mismo con el crecimiento moral de una persona, no es necesario, por eso, negarlo. Pero siempre se mantiene un límite, más allá del cual la libertad aplastaría moralmente al hombre.

El anhelo de redención es un signo de bancarrota interior. La religión construye su obra de redención precisamente sobre esta bancarrota, sobre el estar moralmente roto. La religión incapacita al hombre de hecho, le exige el abandono de la libertad. La consecuencia es una antinomia muy agudizada entre ética y religión, esto es, entre libertad y redención. Esta antinomia —por principio— es más inaccesible a toda solución que la de culpa e inocencia. Pues tras el valor de la culpa está justamente el de la libertad; y éste no es en sí una contraposición al de la inocencia. Libertad y redención, en cambio, no se pueden poner en contacto, al menos no como valores; pues la redención es el abandono de la libertad. Pero la ética ya no tiene que solventar esta antinomia, sino la filosofía de la religión —y la cuestión básica de su posibilidad de principio es la de si lo puede. La ética no conoce la redención. Sólo la religión habla de ella. Y sólo a ella le corresponde la carga metafísica de las consecuencias.

g) El valor de la previsión

La consciencia del hombre, como tal, aún no es práctica. Para serlo, no es únicamente importante la actividad. Ya su capacidad para mirar hacia delante temporalmente, para ver lo futuro, para prevenir, la eleva sobre el espejeamiento de lo real. El mito ha expresado esto intuitivamente en la figura de Prometeo. Ya el nombre quiere decir «el que previamente piensa», así como su opuesto, Epimeteo, quiere decir «el que posteriormente piensa». El primer hombre es el que previamente piensa. Su devenir en hombre es un robo a la divinidad. Y aunque el mito sólo llegue a informar del robo del fuego, detrás de ello hay claramente otra cosa que es robada conjuntamente: la previsión de la divinidad (πρόνοια). La providencia es el atributo de la divinidad. El *ethos* del hombre es su *hybris*, su insurrección contra la divinidad, la usurpación de su atributo.

La previsión es lo visionario del hombre; es, en la más alta potencia, la profetización. La mirada anticipatoria le hace avanzar consciente de su objetivo. El hombre no vive únicamente en el presente. Pertenece al futuro. Y el futuro le pertenece —dentro del límite de su mirada anticipatoria. Es más, tomado estrictamente, el futuro es lo único que le pertenece en la práctica. Lo pasado está eternamente quieto y no se puede cambiar. Pero

lo presente tampoco se puede cambiar ya, tiene en sí ya su estar irrevocablemente determinado. Sólo lo que todavía no ha aparecido en el presente, lo que todavía está «por venir a nosotros» —pues esto significa «lo futuro»— aún puede ser guiado, aún puede ser influido.

Toda actividad, toda tendencia, apunta necesariamente a lo futuro. Una consciencia a la que estuviera cerrado absolutamente el futuro estaría condenada a la inactividad. La previsión del hombre es lo que le abre su único campo posible de acción, el futuro. Es la llave de toda capacidad de acción. La capacidad de anticipación atraviesa la sugestión del presente, perfora los límites broncíneos del ser efectivo, cuyo flujo temporal nunca se adelanta al curso del tiempo. El pensamiento se adelanta; carece de tiempo, aunque sea el pensamiento de un sujeto real, temporalmente vinculado. El pensamiento levanta el velo que está extendido sobre lo futuro. Y por imperfecto que pueda ser su ver por adelantado, sólo gracias a él hay la preparación y la efectuación de lo querido.

Lo contrapuesto a la previsión es el estar adherido el pensamiento a lo actual y a lo acabado, el estar condenado-a-ceguera para lo todavía no efectivo, el desprevenido actuar en la corriente del acontecer, el romo vivir-al-día, al que sólo le queda mirar atrás y arrepentirse (μετάνοια y μεταμέλεια en vez de πρόνοια y ἐπιμέλεια). Para el carácter de valor de la previsión, nada es más significativo que la eterna tendencia del hombre a ver por adelantado, el inquietarse y luchar por ella. Desde la estrecha perspectiva del preocupado por el pan de cada día, ascendiendo hasta el dirigente del Estado, que tiene a la vista el desarrollo lejano de lo futuro, esta tendencia es, en el fondo, una y la misma. Sólo la amplitud de la visión constituye la diferencia. En la vida personal, hablamos también de conducta corta de vista y de conducta de mirada amplia; incluso al hablar de «prudencia» e «imprudencia» aún se entrevé el mismo juicio de valor en el sentido de las palabras.

Esta valoración es de mayor importancia cuanto que la mirada anticipatoria del hombre está por principio limitada y además es insegura dentro de sus límites. No merece en absoluto el nombre de conocimiento. Lo futuro, mientras que es futuro, no deja hacer que se dé; de todo lo real, sólo es dado lo presente. Lo pasado ya tiene que ser contemplado indirectamente —en las «huellas» que ha dejado tras de sí. Pero lo futuro no tiene en lo presente ningún testimonio igual de fuerte, comparable a las «huellas» de lo pasado. Sí le antecede la red de condiciones desde las

que se construye; y precisamente por eso es anticipable. Pues el curso del acontecer es regular. Pero esta red es amplia y no puede abarcarla ningún ojo humano. El hombre sólo capta hilos aislados. Por tanto, su saber, precisamente cuando se hace valer como práctico —en lo futuro—, sigue siendo una eterna obra imperfecta. Un entendimiento intuitivo podría contemplar directamente quizás lo aún no existente. Pero el hombre no tiene entendimiento intuitivo (en este sentido). Es bastante perspicaz en el previo cómputo teórico (por ejemplo, en el movimiento de los astros) en cuanto que reina una sencilla regularidad calculable; pero es corto vista —y esa misma vista incierta— en lo actual, que le atañe a él y a su vida. Aquí cae ante sus ojos el velo bastante tupido del futuro e, incluso, la más rica experiencia vital sólo proporciona un débil vislumbre de auténtica certeza. Pero todo esto no cambia nada en el valor de la previsión. También el más débil resplandor de luz que caiga sobre el porvenir es inestimablemente valioso. Y la idea de la perfecta previsión divina confirma este valor.

No obstante, el carácter de valor de la previsión también tiene su límite; más acertadamente, su inconveniente. Claramente se puede ver esto en el mito de Casandra. Casandra ve venir al destino sin poderlo evitar; la mirada vidente empozoña su vida; el don divino es una maldición para ella; envidia a los felices, que están condenados a la ceguera, a los cuales al menos les pertenece sin amargura el breve lapso que aún les queda. ¿Tiene el mito razón? ¿El don de la mirada previa es un disvalor? Si Casandra pudiera convencer a los desprevenidos, ese don tendría un valor más alto, evitaría la desgracia. Entonces, ¿qué lo hace funesto?

En el mundo homérico reina la fatalidad, la *moira* inevitable. Lo que tiene que ocurrir está previamente determinado por la decisión divina; el hombre no puede ir en contra. Su previsión carece de poder; por eso es un don fatídico. La ceguera del ciego para el futuro se oculta a sí misma. El que ve está condenado a un pasivo ver venir. Tiene uno de los atributos de la divinidad, la previsión, pero no tiene el otro, la predeterminación. No puede evitar lo contemplado, tampoco le sirve obstinarse frente a la fatalidad. Esta es la concepción de los antiguos. Tampoco Layo evita la maldición de los labdacanos, aunque cree al Oráculo y expone a su hijo. La *heimarmene* es más fuerte, encuentra el medio para llevarse a cabo. Expresado filosóficamente: en un mundo determinado teleológicamente

por completo, donde todo acontecer está predeterminado irremediablemente y no queda espacio para una determinación del hombre, la previsión, de hecho, es un mal. Es distinto en un mundo causalmente determinado. La determinación causal se puede desviar, no está firmemente forjada para el estadio final del proceso, no está vinculada a lo intransformable. Un único hilo añadido espontáneamente por el hombre en la red del entrelazamiento causal es capaz de conformarlo todo de otro modo. En el mundo teleológicamente determinado, lo futuro es tan inmutable como lo pasado y lo presente; en el mundo causalmente determinado, su determinación no esta cerrada, aún se encuentra abierta, al menos por principio, a la iniciativa del hombre. En este mundo, se acrecienta, conforme a la previsión, también el alcance de la iniciativa. En un mundo así —y uno así es el nuestro— el don de la previsión es un valor.

Y, no obstante, se mantiene el inconveniente en el valor de la previsión. Y esto es el núcleo de verdad del mito de Casandra. Si el hombre supiera todo lo que está ante él, no lo soportaría; sobrepasaría su fuerza moral vivir con este saber. Pues no está en su poder guiarlo y evitarlo todo. El hombre es, también en este respecto, un ser intermedio entre la divinidad y el animal. Ya mediante su previsión, se eleva sobre la ciega criatura viviente, pero no puede soportar esta previsión en su totalidad. Sólo puede vivir con un cierto matiz de ligereza y frivolidad, el atributo pleno de la divinidad lo aplastaría. Y de este modo, en él se convierte en disvalor la plena dimensión de lo valioso en sí.

En definitiva, en vista de este estar amenazado por dos lados, se puede divisar una sorprendente adecuación a un fin en la disposición moral del hombre: tiene más o menos la medida de previsión que puede soportar, sin la que no sería hombre. Se encuentra en el filo entre la providencia y la imprudencia. Por los dos lados puede degenerar: tanto en la ligereza del corto de vista, del que no se preocupa por nada, como en el pesimismo paralizante del que sabe y comprende demasiado.

b) El valor de la actividad para un fin

Lo que por encima de la libertad y de la previsión constituye plenamente la dimensión de la personeidad es la actividad para un fin del hombre, su teleología.

Tras lo que antecede, poco más hay que añadir sobre el carácter de valor de este momento básico de todo acto tendencial. Es término y coronación

de todos esos momentos parciales y, por consiguiente, coronación también de sus caracteres de valor. El hombre es el único ser en el que conocemos realmente el poder de la teleología. Y en ello radica su superioridad cualitativa sobre los demás seres reales de otra índole, su supremacía en el mundo.

El valor de su teleología es inherente a los tres niveles (o estratos) del nexo final: a la capacidad para poner fines, para trazar contenidos, como punto final, a un acontecer antes de su realización; a la capacidad de encontrar y de utilizar los medios para su realización; y a la no menos pequeña capacidad de guiar a través de ellos al proceso real hacia el objetivo previamente puesto. Este triple ejercicio de poder en medio de la amplia corriente causal del ciego acontecer —sin romper el continuo de la corriente y, no obstante, siendo un cuerpo extraño en ella— es lo que constituye la posición singular del ser humano en el mundo, lo que lo habilita para realizar valores que, sin su intervención, seguirían sin ser reales. Mediante esta supremacía, tiene —además de su interna libertad de la voluntad— la externa, la libertad de movimiento y de acción en la corriente del acontecer. Puede hacer trabajar para sí a las fuerzas naturales, incluso, en caso de necesidad, maniobrar con ellas en contra de la dirección natural de la corriente.

La teleología del hombre es el segundo atributo de la divinidad en él, la predeterminación, la predestinación. El obrar del hombre se diferencia interiormente del producir efectos de otros poderes debido a que trae a la realidad algo previamente determinado. Pues externamente, como proceso, presenta la misma forma de desarrollo temporal que todo proceso. En el obrar del hombre, los procesos naturales están vinculados a valores en tanto que el hombre los incluye en su actividad para un fin. El hombre, ciertamente, no crea el proceso, pero lo desvía hacia sus fines. Predetermina, de este modo, su curso. Añade a los determinantes causales uno final. Su previsión lo habilita para ello. De este modo, cumple su papel metafísico como mediador entre el reino del valor y la realidad. Y a la vez se convierte en portador de valores morales. Pues los actos marcados por esta teleología son aquellos a los que corresponden las cualidades de bueno y malo. Y esto no vale únicamente del obrar y del hacer propiamente dichos, sino también de todo tipo de actos tendenciales internos hasta llegar a la actitud básica, orientación o toma de posición general hacia el mundo circundante y la vida. Pues tendencialmente, ya hay aquí

también la dirección hacia un *telos* y, de hecho, toda acción se desprende de la orientación interior. Toda intención dirigida a valor contiene ya un momento de predestinación. En ella arraigan las decisiones actuales y éstas están dirigidas a fines.

Y de modo similar a la libertad y la previsión del hombre, también su predeterminación tiene, como valor, su inconveniente. Si el hombre no puede soportar la providencia en alto grado, tampoco la predestinación. Aquélla, al menos, dejaba descargada su responsabilidad; ésta trae consigo la responsabilidad. Pues justamente el sentido de la predeterminación es que el que la ejerce tiene culpa y mérito en todo lo que ella causa. La ilimitada actividad para un fin significa ilimitada responsabilidad, responsabilidad de todo. A quien tiene el poder, le toca la culpa. La idea de Dios como un ser que todo lo predestina es la idea de una responsabilidad ilimitada; a la vez, claro está, también la idea de una capacidad ilimitada de responsabilidad. La resistencia moral está pensada en Él mismo elevada a lo infinito. El hombre no es un ser así. La proporción de responsabilidad que puede soportar es muy limitada y cuando la sobrepasa en la vida, se desploma bajo su carga y se abandona a sí mismo; ya no se reconoce en sus iniciativas activas para fines, sino que busca su descarga. No puede soportar en toda su extensión el segundo atributo de la divinidad al igual que tampoco el primero. Aquél sólo amenazaba su felicidad, éste su ser moral. En este respecto, también es sólo un ser intermedio entre la divinidad y el animal. La propia predeterminación lo eleva alto sobre el ser vivo nacido en la naturaleza; pero sólo puede vivir con un muy pequeño grado de propia predeterminación; también precisa en este caso de una cierta ligereza. El exceso de poder en su mano recae sobre él mismo como una carga paralizante.

Y también aquí hay que tener cuidado de la limitación. Es más, los límites de su predeterminación quizás son aún más reducidos que los de su previsión. Muchos poderes en el acontecer del mundo, que el hombre puede seguir lejos, mirando anticipatoriamente, se sustraen absolutamente a su iniciativa. En el mejor de los casos, los puede dominar, adaptándose a ellos. No obstante, no reina aquí un adecuado equilibrio como en los límites de la previsión. No se puede afirmar que el hombre posea aproximadamente la proporción de fuerza de predeterminación que puede soportar. En general, su capacidad para la responsabilidad (su resistencia moral) es mucho más pequeña que ella. Por eso se da en la vida humana

el no extraño fenómeno de que uno no pueda soportar después la culpa que ha echado sobre sí. Por eso existe el que está destrozado moralmente, que ya no se puede levantar nunca más; o también el embotado moralmente, en el que el embotamiento es en sí mismo una función del secreto temor a la claridad y al tener que rendir cuentas, una dudosa autoprotección ante la propia conciencia y la desesperación.

La predestinación es el más poderoso de todos los dones que han sido dados al hombre, pero también el más peligroso. Para él, sólo es un valor dentro de los límites de su resistencia. Más allá es un disvalor. Pero toda la vida práctica humana es, paso a paso, un juego con este peligroso don: claro está que no un juego de ocio, sino forzoso e inevitable. Pues en este punto no tiene el hombre libertad: mientras respire, no puede retirar la mano de este juego. Sólo está en su poder cómo él juegue, cómo él use el don. Y sucede que cuanto más se es consciente del poder que está en su mano, tanto más el don lo tienta, lo arrastra a un juego cada vez más elevado. En este vértigo, se da cuenta de los límites de su resistencia cuando los sobrepasa y el juego está perdido para él.

Capítulo 37. Los valores de bienes

a) La posición de la tabla de los bienes en la tabla universal del valor de la ética

Predomina en los antiguos la concepción de que los valores éticos quedan absorbidos en general en la tabla de los bienes. De ahí, la inclusión de la «virtud» entre los bienes como «el bien más alto». Esta opinión deja poco espacio de juego al carácter especial de los valores de acto. No obstante, se ha conservado en la moral popular sin debilitarse y ha experimentado nuevas fundamentaciones en muchas teorías de nuestra época (por ejemplo, en la teoría moral de Schleiermacher). La ética kantiana del deber se opone a ella de manera extrema; y quien se mantiene con Kant en la convicción de que sólo la disposición de ánimo y la voluntad pueden ser buenas o malas, estará inclinado de antemano a expulsar de la ética la doctrina de los bienes.

Ambos extremos van demasiado lejos. Los bienes forman parte de los valores de objeto y de situación objetiva, que, en tanto que pretendibles, son fundantes de los valores de acto. No son valores morales, pero sí valores moralmente relevantes. El disponer libremente el hombre sobre ellos

es la esfera de lo moralmente bueno y malo. De este modo, reivindican su innegable lugar en la tabla del valor de la ética, aunque subordinado.

Están emparentados, por su esfera, con los valores explicados anteriormente en la medida en que también estos valores son condicionantes de los valores morales y, además, presentan una coloración clara de específico valor de bien. La vida, la consciencia, la libertad, la previsión son bienes interiores. En el conjunto de la serie, el carácter de «bien» aparece, en el valor de la vida, completamente en primer término, pero después disminuye cada vez más hasta que, en la predeterminación, pasa casi por completo a un segundo término frente al carácter de valor de acto. Junto al miembro más bajo de esta serie, el valor de la vida, se coloca inmediatamente la serie de los valores de bienes, pero después, al ascender hacia materias más complejas, esta serie se distancia cada vez más de la primera serie, hasta que incurre en una característica oposición a esos valores al desembocar en el amplio terreno de los diversos «bienes de felicidad». Así, pues, las dos series globales divergen tanto material como axiológicamente. En altura de valor, los miembros de la primera son completamente superiores a los de la segunda; y esta superioridad se incrementa con la divergencia.

En lo que sigue, sólo se podrán de relieve ciertos tipos básicos de la segunda serie. Un análisis efectivo de la tabla de los bienes con su relación interna de altura de valor sigue siendo una tarea por sí misma que aquí no puede encontrar espacio. Si la altura de valor de los valores morales fuera proporcional en el tender a la altura de valor de la situación objetiva pretendida, la ética material del valor tendría que comenzar, claro está, con el análisis exacto de la tabla de los bienes. Ahora bien, no existe, evidentemente, tal proporcionalidad. El sacrificio de la posesión de una cosa puede ser moralmente más valioso que el más sabio consejo moral si éste no requiere ningún sacrificio del que lo da. El valor moral no se incrementa con la altura de valor de la situación objetiva intendida, sino con la magnitud de la entrega.

Por este motivo, las relaciones de altura de valor de los bienes siguen siendo relativamente externas a la ética, por mucho que los valores mismos puedan ser fundantes.

b) El valor básico universal del existir

Los valores de bienes propiamente dichos se diferencian de los valores de la primera serie debido a que no son inherentes al sujeto, si bien ellos

son asimismo valores «para» el sujeto. Son inherentes al objeto, al ser, al entorno. Ahora bien, es claro que la situación universal del existir, dentro de la que se encuentra el sujeto (como ser vivo, ser consciente, ser activo, etc.) con todo lo que es apropiado en ella para su vida, significa un valor. Este valor existe independientemente de si y de hasta qué punto llega a ser sentido por el sujeto como valor. Forman parte de su materia las condiciones naturales de vida, empezando por la tierra, el agua, el aire y la luz, hasta llegar a las fuentes especiales del alimento y del bienestar. Todo un sistema de valores está incluido en este valor básico universal del existir dado. Sólo se necesita sustraer al hombre temporalmente uno de estos bienes naturales elementales para que inmediatamente aparezca poderosamente en la consciencia su por lo general inadvertido carácter de valor.

Pero no únicamente para su vida y sus necesidades hay aquí una masa de valor rica y articulada, sino también para su ser moral, para su actividad, libertad, actividad para un fin. Este mundo está tipificado desde el fondo de modo que un ser libre y que actúa según fines encuentre un espacio de juego en él. Como rasgo básico de este estar constituido para el valor el mundo, se puede citar la estructura causal del orden que domina en él. Si el mundo estuviera determinado teleológicamente de modo absoluto, no habría espacio de juego para todo esto; la actividad y la teleología de la persona estarían paralizadas, su libertad sería ilusión, su previsión una facultad funesta e insoportable. Y si ese mismo mundo estuviera enteramente indeterminado (ni causal, ni finalmente ordenado) o con que sólo tuviera huecos en sus relaciones de dependencia (por ejemplo, en el sentido de un indeterminismo parcial), la previsión sería imposible; la libertad y la fuerza interior, ciertamente, carecerían de limitación, pero también carecerían de capacidad de repercusión exterior. La actividad para un fin, asimismo, le sería seccionada al hombre de raíz como en el mundo finalista, pues toda realización que actúa según fines (el tercer miembro del nexo final) presupone ya la estructura causal del mundo; tiene en sí misma, como acontecer real, la forma de proceso causal. Si un determinado complejo de causas no tiene un efecto unívocamente determinado y necesario, tampoco hay un medio unívocamente determinado para un determinado fin. Por tanto, el nexo final (en la acción del hombre) tiene al nexo causal del mundo como presuposición categorial. Y de este modo, este último nexo es un valor básico fundamental en el ser del mundo real para el ser

moral de la persona. Pues las cualidades morales de valor son inherentes a la teleología de los actos dirigidos a valor.

Así, pues, en la tabla del valor, este valor básico de la estructura óntica del mundo —a pesar de su carácter externo y meramente secundario de valor de bien— tiene una posición estrictamente complementaria respecto de los valores básicos interiores: actividad, fuerza, libertad, previsión y predeterminación. Sin su realidad, éstos no son realmente posibles en sí mismos. Según la materia, tienen en él su condición básica común. Aquí se muestra aún más claramente la estrecha correspondencia de ambas series de valor.

c) El valor de la situación

En el seno de la situación universal del existir del hombre, se dan las diversas situaciones concretas. Ya se ha hablado en las oposiciones del valor (véase cap. 34 a) de su muy individual carácter de valor. Pero el valor de la situación no reside únicamente en su individualidad. Independientemente de la tipificidad y unicidad de las situaciones de la vida, su valor radica sobre todo en que ellas ponen al hombre ante sus tareas, provocan su toma de posición, aguardan sus decisiones. Son su campo de acción, incluso la base en contenido de su vida moral en general hasta donde ésta sea externa. Su diversidad es la riqueza de contenido de su existir. La variedad de los intereses que se cruzan en las situaciones es la clave de su sentimiento del valor. La nueva consciencia del valor brota siempre en la novedad del conflicto dado. Pero ninguna combinación intelectual y ninguna fantasía, por muy audaz que sea, puede compararse con la profundidad y profusión de las situaciones vivas. Con la comprensión para la profundidad de la realidad ética y con la participación en ella sintiendo el valor, crece el hombre moralmente, también cuando no se encuentra él mismo en la situación y no obra creadoramente en ella. Hasta en los más fugaces valores del momento, se diferencia, para él, el valor de la situación dada.

Pero además se puede hablar de un valor aún más alto de la misma materia. Hay relaciones humanas que adoptan el carácter de una relación relativamente firme. Desde la comunidad externa de trabajo y de beneficio hasta el amor y la amistad anímicamente más profundos, la vida personal está llena de ellas. Estas relaciones tienen un carácter de ser cerrado en sí, muestran una índole de vida peculiar que no coincide

en absoluto con la vida de las personas que forman parte de ellas; es algo distinto en cuanto al contenido y se puede elevar mucho en rendimiento moral global sobre el de las personas. Como poder, también puede llegar a ser más fuerte que las personas, crecer sobre sus cabezas, de modo que la situación, por su parte, arrastre a las personas sobre las que descansa a un ser moral más alto, que supera su nivel, las arrastre hacia arriba sobre sí mismas. Quien no conozca esto en la vida, lo puede encontrar en la poesía. Un conflicto dramático muy significativo puede librarse puramente entre personas en el fondo poco importantes. Su valor —no el estético, sino el valor ético de la situación— es objetivo; existe tanto para los que no participan como también para los que participan. Y la vida peculiar de esta situación es completamente real y transcurre temporalmente al igual que también la del hombre. Tiene su hora de nacimiento, su desarrollo, su altura, su ocaso y su desenlace. Las más profundas relaciones humanas presentan algo de este modo de ser. Todas presentan también el mismo tipo de valor, que varía, claro está, de modo infinito. Cada situación humana es una parte del ser ético. El cojunto de las situaciones en este pleno sentido constituye el contenido de la realidad ética.

d) El valor del poder

Lo que siempre tiene mucha importancia en la diversidad de las situaciones es el poder de ser determinante en ellas, de conformarlas según el propio gusto. No se trata aquí de los valores determinantes de este «gusto», sino de la fuerza —externa o interna— para satisfacerlo. El poder en el sentido del ser capaz y del dominar es un valor de suyo por completo; es apetecido por sí mismo; y de ningún modo como medio para otros valores cuya realización dependa de él. La voluntad de poder —que Nietzsche ponía con toda razón sobre la voluntad de vivir— es un resorte *sui generis* en la vida del hombre, aunque ciertamente no —como pretendía Nietzsche— el único.

Y del modo más interesante se encuentra en el valor del poder —un típico valor de bien— el mismo inconveniente que en la libertad, la previsión y la predeterminación. También éstos son poderes, aunque poderes internos y personales del acto. Es una trivial sabiduría de la vida que la posición de mucho poder confunde al sentido, falsea el juicio de valor. El poder atrapa al hombre como un vértigo, lo arranca de sus límites, muestra

francamente la tendencia a aniquilarlo moralmente; a ese peligro interior del poder, que ya se halla en el don de la predeterminación (cap. 36 h), se añade aquí el peligro exterior de la carencia de resistencias. El hombre sólo soporta el poder exterior en un cierto grado; más allá, el poder se convierte para él en un disvalor, en una fatalidad. Desde los actos violentos fácilmente provocados del físicamente fuerte hasta la locura cesarista, este fenómeno axiológico límite acompaña a todos los grados y tipos de despliegue de poder. No por eso deja de ser la impotencia un disvalor; pero el valor de bien del poder exterior, no obstante, está tan limitado para el hombre como el valor de acto del poder interior (libertad y actividad para un fin) —una prueba adicional del parentesco de los valores de bienes con esos valores de acto.

e) El valor de la felicidad

El más popular entre los valores de bienes, la «felicidad», que tan frecuentemente ha sido considerada como el valor de los valores, se puede poner en todo caso al lado del poder, con el que también está emparentado por la materia.

Un doble sentido es inherente a la felicidad: objetivamente, es el favor de las circunstancias, del destino (εὐτυχία); y subjetivamente, es sentir ese favor, la participación —diciendo sí, sintiendo el valor— en el favor (εὐδαιμονία). La felicidad en el primer sentido es puro valor de objeto y de situación objetiva; en su región del valor cae lo agradable, lo apetecido, lo que sale bien, el éxito, la «feliz casualidad». La felicidad en el segundo sentido se aproxima mucho a los valores de acto; es un interior valor de bien, pero un valor de bien puramente de un estado, sin iniciativa o sin intención dirigida hacia un objetivo; de ahí que carezca de cualidad moral de valor. Comprende el placer, la satisfacción, la alegría, la dicha —y entre todo ello, una inmensa escala de profundidad anímica muy diferenciada en el modo de la participación misma en el valor. Los niveles más altos de esta escala se acercan al valor moral de acto; y en este punto estriba la seducción del eudemonismo ético como punto de partida vital. No obstante, la felicidad interna y externa existen relativamente independientes la una de la otra. El sentimiento de felicidad no es una función del bien de la felicidad, sino de la propia idoneidad para la felicidad. Y en esto arraiga el sentido del eudemonismo antiguo, que pone la actitud interna del feliz independientemente del destino exterior.

De la muy singular dialéctica del tender hacia la felicidad (como bien externo), que estorba a su propio y verdadero objetivo (a la felicidad como bien interno), ya se ha hablado en otro contexto (cap. 10 f.). Pero esta ambigüedad no perjudica al valor de la felicidad; esta ambigüedad afecta sólo al valor del tender a la felicidad. El valor de la felicidad en sí mismo es tan independiente de la pretendibilidad como los valores morales, aunque el fundamento de por qué tiene límites la pretendibilidad es distinto en estos últimos. En este respecto, el valor de la felicidad está manifiestamente un paso más cerca de los valores morales que los otros valores de bienes.

Por otra parte, resulta evidente su proximidad a los valores básicos inherentes al sujeto si se considera que la felicidad como valor no carece de inconvenientes. Es una verdad trivial que el mimado por la felicidad se vuelve banal. Es como si la proximidad y el carácter drástico de la riqueza de bienes dada desplazara a los valores más altos del horizonte de su mirada para el valor. También de la felicidad sólo soporta el hombre sin descender moralmente una limitada proporción; también acecha en la felicidad un disvalor oculto. En ningún valor es tan paradójico este fenómeno límite como en la felicidad. La más humanamente común de todas las ideas del valor apunta a «la felicidad perfecta». Tampoco el moralmente inclinado a lo serio, que no es partidario de ninguna manera del «bien de la felicidad», se puede quitar fácilmente este ideal. No obstante, el ideal no está libre de objeciones: no cuenta con la naturaleza del ser humano, que no soporta sin daño este cultivo de su valor. La naturaleza del ser humano fracasa moralmente ante el extremo de felicidad al igual que también ante otros extremos del valor.

Con esto se relaciona el hecho de que el valor de la felicidad está en una clara contraposición con el valor del padecer (sin menoscabo de la contraposición de padecer y actividad); con un valor, por tanto, que tiene en sí, a su vez, el mismo inconveniente. Precisamente lo que le falta a la felicidad lo tiene el padecer: la profundización y el endurecimiento del hombre, la agudización de su mirada para el valor. No por eso hay que llamar superficial a toda felicidad; hay felicidad profunda y superficial. Pero la felicidad profunda no excluye de ninguna manera el sufrimiento y nunca existe quizás sin un matiz de sufrimiento. Se sitúa en el filo de un sentir de otro orden.

Y se extravían completamente todas las teorías que quieren negar el valor de suyo a la felicidad desde la consciencia más o menos oscura de este grupo

de valores. En el combate filosófico contra el eudemonismo, se ha llegado a este «rigorismo» que desconoce el valor de la felicidad. Esto es una violación del sentimiento del valor; también del moral, por cierto. En el valor de bien de la felicidad están fundados valores morales centrales. Para comprenderlo sólo se necesita acordarse de lo que significa hacer feliz a un hombre; y asimismo de lo que significa destruir la felicidad de alguien. En estos casos, todo el mundo siente fácilmente altos valores y disvalores morales. Ciertamente, los valores de acto de esta índole son distintos del valor mismo de la felicidad; pero, desde luego, están fundados sobre él. Y si se quita a la felicidad todo valor, tal y como quiere el fanático de la ética del deber, llega a carecer de sentido ver bondad moral y altruismo en la preparación amorosa de la felicidad.

f) Clases más especiales de bienes

Los citados valores sólo son los tipos más universales de valor que se presentan en bienes. Bajo ellos se arremolinan una coloreada diversidad de bienes cósicos, bienes de estados y bienes espirituales. No obstante, los bienes concretos toman parte por regla general en más de uno de estos tipos universales. El valor básico del existir es común a todos los valores de bienes; pero en esencia no menos también el valor de la situación especial y asimismo, en otro sentido, el valor de la felicidad. Sólo una pizca menos universal es quizás el valor del poder. Pero en la mayoría de los casos, uno de estos tipos está más en primer plano que los otros.

En el seno de los tipos básicos, se pueden diferenciar fácilmente clases más especiales de valor. La clase más baja y elemental es la de los bienes cósicos —con su peculiar modo de ser exclusivo para el individuo: posesión y propiedad. El último, estrictamente entendido, tiene la ventaja, frente a la posesión meramente externa, de la inajenabilidad, del vínculo interno de correspondencia esencial. Riqueza y pobreza son aquí los extremos —incorrectamente tenidos por el rigorismo (por ejemplo, el de los estoicos) por indiferentes al valor.

Los niveles de la comunidad, desde la familia subiendo hasta la idea de la humanidad, configuran una ulterior clase de bienes.

Cruzándose con ellos materialmente, se conecta la clase de los elementos absolutamente estructurales de todos estos niveles: Derecho, bienestar, intercambio, lengua, saber, formación y toda la diversidad de los bienes espirituales. Aquí pertenece también el valor muy conformado de la «libre sociabilidad» con su bien conocida riqueza de contenido;

igualmente lo que Schleiermacher ha denominado el bien de la «revelación», el lenguaje del corazón, del sentimiento, que no habla por medio de rodeos, sino que se expresa por símbolos imponderables de la mímica, del tacto, incluso del hábito entero, y que, como la palabra hablada, tiene su verdad y falsedad.

Y a su vez, hay, además, una clase de valores de bienes que se basan ya en la conducta moralmente valiosa del semejante —pues es inherente a toda conducta moralmente buena un valor de bien existente para las otras personas (véase cap. 15 c). De esta clase, es la «buena reputación» de que se goza, el honor que se rinde, la confianza que a uno se le regala, la amistad o el amor que a uno se le manifiesta. Sobre el acertado carácter de bien de estos valores no puede engañar su nombre, que el idioma usa también para los actos y los valores de acto de la disposición de ánimo ajena, sobre los que ellos se apoyan. La disposición de ánimo del otro tiene su valor moral también por sí, pero, para aquel al que se dirige, tiene el valor de un bien. Él es el receptor.

g) El límite del problema de la ética frente a la tabla de los bienes

El interés de la ética en los bienes es limitado. Sólo va tan lejos como alcanza la relación de fundamentación entre ellos y los valores morales. Como esta relación no incluye ninguna dependencia de las respectivas alturas de valor, la jerarquía de los valores de bienes es casi indiferente para la de los valores morales. Sólo es de importancia el tipo de fundamentación en general. Por tanto, importa saber cuándo hay fundamentación. Consiguientemente, también importa saber lo que puede ser considerado como un bien.

Ahora bien, resumiendo, aquí se puede decir que difícilmente hay algo que sea para el hombre absolutamente indiferente al valor en la esfera de cosas, en las relaciones y en el entorno de personas: en todo lo que llena la vida de un hombre. Todo tiene para él su coloración axiológica, sea positiva o negativa. En las clases enumeradas de valores de bienes, sólo se han tocado valores de suyo. Muchas cosas en la vida no caen directamente bajo ellos, pero sí bajo los valores de medio, relativos a ellos: bajo los bienes dependientes que son buscados no por sí mismos, sino por algo valioso distinto. El tipo universal del valor de medio es lo «útil».

En este universal estar penetrada la esfera de la vida humana por los matices de valor y disvalor es comprensible el que cada paso de una persona en

la vida en común con otras sea un ocuparse con valores de bienes en referencia a personas, aunque no sepa nada de eso. Pero este ocuparse es aquello de cuyas cualidades morales de valor se trata en la acción, en el querer, incluso en la disposición de ánimo. Y es indiferente tanto para el estar referido al bien como para el valor moral del ocuparse si se está ocupado con bienes de un modo meramente tendencial o en realidad.

Por tanto, toda la amplitud de su diversidad en contenido es con lo que la esfera de los valores de bienes es fundante para lo moralmente bueno y malo en el hombre.

Sección IV:
Los valores morales básicos

Capítulo 38. De los valores morales en general

a) El estar referidos los valores morales a la libertad

El reino más reducido de los valores morales propiamente dichos, en el que ahora nos adentramos, es, como se ha mostrado, el de los valores de acto y de persona. Pero esta diferencia en el portador del valor no basta para caracterizar la clase. También la actividad, la fuerza y la capacidad de sufrimiento son valores de acto y, por eso mismo, también valores de persona; lo mismo vale de la libertad, de la previsión, de la actividad para un fin. Es más, también hay valores de acto estéticos de personas y quizás aún algunos otros distintos. Pero ninguno de todos estos valores son valores morales, por muy estrechamente relacionados que puedan estar con éstos. Quien comprende lo que significa bueno y malo, sabe que aquí se trata de algo distinto.

Pero asimismo tampoco basta la relación de fundamentación anteriormente reseñada para la determinación de la esencia de los valores morales. Se entiende en ella que, en toda intención del valor, el valor de la intención es diferente al valor intendido. Pero sigue estando indeterminado lo que constituya su ser diferente. No se comprende por qué los actos y las personas, mediante la participación en estos valores, no se convierten sencillamente en bienes, acaso en bienes internos de orden más alto. Si toda la diferencia entre las dos clases de valor —prescindiendo del portador del valor— es que una se sitúa en la jerarquía más alto que la otra,

entonces tendría que seguirse que los portadores de los valores morales son bienes de orden superior.

Pero no es así. O mejor, también hay este orden más alto de bienes; las personas son también unas para otras bienes; y precisamente, por cierto, mediante sus caracteres morales de valor; el justo es un bien de orden más alto para el conciudadano; el amigo, para los amigos. Pero este ser un bien presupone ya el valor moral de la persona. Así, pues, no lo puede constituir por su parte. Es sólo un valor de bien inherente al valor moral. Pues la persona tiene en sí el valor moral, independientemente de si redunda en provecho de alguien (por ejemplo, en la pura disposición de ánimo íntima y callada). El valor de bien, en cambio, existe necesariamente «para alguien». Por tanto, la mera relación de altura de rango no constituye la diferencia. La diferencia de la altura de rango más bien descansa sobre una diferencia distinta. Y ésta no es comparativa, sino absoluta, de principio, cualitativa.

¿Cuál es el punto álgido en esta línea divisoria de los valores? ¿Qué constituye lo específico de las cualidades éticas en el modo de obrar, en el querer, en la disposición de ánimo?

Se capta más fácilmente lo específico en lo opuesto, en el correspondiente disvalor. Lo moralmente malo no es simplemente un error o un defecto de la persona, sino su falta, su delito, su culpa. Es una carga para ella; experimenta desaprobación, condena, desprecio y reprobación. El disvalor moral es imputado a la persona; la persona es considerada como su autora, en cuyo poder estaba comportarse de otro modo. Carga con la responsabilidad. Esto es lo que nunca se puede decir de situaciones objetivas y cosas contrarias al valor, de los «males» de toda índole. Ahí no hay imputación, responsabilidad o culpa.

A lo que corresponde una relación estrictamente análoga de los miembros opuestos positivos. Lo moralmente bueno también es imputado; encuentra la aceptación, la aprobación del juicio de valor, incluso admiración, veneración. Quien carga con la responsabilidad también tiene el mérito. Esto tampoco se da en las cosas y situaciones objetivas valiosas.

El punto álgido en la diferencia de ambas clases de valor es la referencia de los valores morales a la libertad. Lo que un ser libre —por cierto, por obra de su libertad, esto es, en tanto que habría podido obrar de otro modo— saca a la luz de valor y disvalor con su conducta es imputable; esto es su valor o disvalor moral. Únicamente de esto depende la responsabilidad, el

rendir cuentas, la culpa y el mérito. Sólo el libre es capaz de lo bueno y lo malo.

Hablando en general, lo específico de los valores morales no es ni su altura de rango, ni su estar fundados en otros valores, sino su estar referidos a la libertad. En esto radica el fundamento de su superioridad general en altura de rango sobre los valores de bienes y de situación objetiva.

El estar referidos a la libertad no se puede circunscribir a los casos de decisiones, resoluciones o propósitos plenamente conscientes. La mayor parte de la conducta moral no presenta en absoluto estos momentos de acto. El estar-en-juego la libertad no se reconoce en la externa consideración de que alguien habría podido obrar o querer de otra manera, sino únicamente en el juicio de valor, en el sentimiento del valor, que notifica de modo seguro y firme la imputabilidad hasta en los matices más imponderables de la conducta. Lo que decide la conducta de un hombre no necesita consistir en absoluto en un respectivo decidir consciente; puede consistir ya en su orientación global moral, en una actitud básica relativamente constante. Lo que entonces caerá bajo la imputación será la orientación global misma. Por tanto, el ser culpable, la responsabilidad o el mérito radicará en ella.

b) Los valores morales básicos y los grupos subordinados

En lo que concierne a la captación de los valores morales, se choca aquí con la dificultad inversa a la de los primeros grupos de valores. Si allí podía indicarse la materia de modo relativamente fácil, pero el carácter de valor estaba en parte muy alejado del sentir natural del valor, el sentimiento del valor habla fácilmente en los valores morales (con excepciones, claro está), pero las materias, en cambio, cuanto más altas, tanto más difícilmente captables. Así es en sumo grado con lo «bueno»: cada uno sabe oscuramente qué *quale* de valor se mienta, también sabe diferenciarlo a ciencia cierta de otros valores, pero, sin embargo, no sabe «qué» es en contenido.

Por eso, en los valores morales, el proceder es necesariamente distinto. El análisis categorial aquí no es indicador del camino. En cambio, hay el acceso histórico-empírico a ellos —en el rendimiento de valor de las morales positivas, en cuya pluralidad se refleja una parte considerable de la diversidad del valor moral. Ciertamente que este proceder

sigue estando lleno de huecos —por su esencia, como todo partir desde lo empirico-accidental— y fracasa además en los valores más universales y más elementales (los valores morales básicos). Pero cuanto más en lo concreto y en lo especial, tanto más fecundo llega a ser el resultado. De todos modos, desde luego, la integridad no entra en consideración. Sólo nos podemos proponer ganar la mayor amplitud posible de la vista de conjunto. Las vinculaciones históricas se indicarán individualmente.

Sirve de base a todos los valores morales un grupo de valores básicos en el que, a su vez, el valor de lo «bueno» constituye el punto nuclear. En ese grupo, se cuenta claramente el valor de lo noble, de la plenitud y de la pureza —quizás también algún valor más que no se puede decidir *a priori*. Lo que caracteriza a estos valores es que son comunes a muchos tipos muy diferenciados de conducta y no caracterizan de ninguna manera una conducta específica. En estos valores generales, se plantea el problema básico de toda esta clase de valor.

Los siguientes tres grupos de valores —se los puede denominar con alguna legitimidad histórica los grupos de los «valores de virtud»— sólo pueden ser tomados como grupos sin carácter vinculante. Su unidad no es completamente estricta y necesaria. Así, el primero contiene los valores predominantes en la moral antigua; el segundo, los del ámbito cultural cristiano; y el último implica sin más selección lo que falta en aquellos hasta donde ha sido accesible a la nueva contemplación del valor.

Que, pese a este carácter esporádico del método y de la ordenación, resulte una especie de imagen global, podría tener su fundamento en la condición misma del reino del valor, que, junto con sus miembros concretos, también denuncia siempre algo de sus conexiones. Pero lo que llega a ser sensible en este sentido permanece en contenido tras el umbral de lo filosóficamente formulable.

Capítulo 39. Lo bueno

a) Lo bueno como valor moral básico

Que lo «bueno» sea el valor moral básico, sobre eso propiamente no hay ninguna discusión. Las morales más diferentes en contenido están de

acuerdo en que aquí se trata del valor moral en sí y como tal. Por tanto, «bueno» y «moralmente valioso» son uno y lo mismo.

Que es acertada esta significación de lo bueno, nadie podrá negarlo. Pero otra cuestión es la de qué se gana propiamente con ella. Esta significación podría parecer llena de luz mientras se creyera en un «más alto» valor único del que todos los demás fueran dependientes. Pero esta creencia se convierte en ilusoria con la evidencia de que incluso el concepto de valor de unidad posee varias acepciones; de que, por ejemplo, puede significar tanto el más fundamental, el más elemental, como también el más alto axiológicamente, o también el materialmente más rico en contenido. Se mostrará inmediatamente cómo ninguna de estas significaciones conviene a lo bueno; cómo aquí está presente más bien una relación con los demás valores completamente diferente, estructuralmente más compleja y única a su modo. Y la univocidad desaparece por completo si se considera el hecho inteligible de la pluralidad del valor y de la autonomía axiológica de las materias concretas. La consecuencia de este hecho es la evidencia de que el valor de unidad, aunque pueda residir efectivamente en una de las direcciones posibles, es desconocido en sí mismo, probablemente irracional y en todo caso está puesto más allá de los límites de nuestra contemplación del valor. Por tanto, con esta concepción de su esencia, el contenido de lo bueno no está dado.

No obstante, toda moral vigente habla de lo bueno como de algo conocido. De hecho, con lo bueno, siempre mienta únicamente un valor especial y determinado, al que mantiene como el único y el más alto. Y los tipos de la moral positiva se diferencian según tenga cada una por «lo bueno» el placer, la felicidad, la totalidad, la justicia, el amor, etc, (véase cap. 30 a). Esta pluralidad ya demuestra que, en verdad, ninguno de estos valores es lo bueno. Y si se contrapone, como Platón, a todas estas delimitaciones del contenido una «idea del bien» y se la pone por encima de las virtudes, no se obtiene ni mucho menos una determinación del contenido. La idea permanece vacía. Quizás se acerque un poco al objetivo el concepto leibniziano de la perfección. Pero este concepto sólo presenta un pobre esquema del posible contenido.

En fin, concebirlo como «valor básico» pone a lo bueno en la misma línea que ciertos valores condicionantes en cuanto al contenido, por ejemplo, que el valor de la actividad, el de la libertad, el de la actividad para un

fin. La posición paralela con éstos es errónea, no sólo porque el carácter de lo valioso «moralmente» se pierde con ella, sino también porque estos valores presentan una mutua relación de condición, se requieren y se presuponen recíprocamente, se encuentran en *symploké* platónica. Pero lo bueno es singular, no tolera semejante clasificación. Antes se podría esperar que sus momentos de contenido presentaran entre sí, a su vez, una parecida relación de entrelazamiento. Lo bueno podría contener perfectamente todo un sistema de valores.

b) Indefinibilidad e irracionalidad parcial de lo bueno

Se tiene que sacar esta consecuencia: lo bueno no es definible —ni directamente, *per genus et differentiam*, ni indirectamente. Tomados exactamente, todos los valores son, claro está, indefinibles; todo lo más, se puede aclarar su materia; el carácter específico de valor, el auténtico *quale*-valor, únicamente se puede dejar sentirlo al sentimiento del valor. Y como el sentimiento del valor «responde» específicamente a contenidos específicos, con la materia queda establecido indirectamente también el *quale*-valor claramente. Pero en lo bueno fracasa también esta determinación indirecta; en lo bueno no se puede indicar tampoco la materia.

No sirve de nada tampoco dejar claro que muchos de los más simples elementos de valor se unifican en él, toman parte en su contenido de valor como elementos. Lo bueno, evidentemente, no se agota en ellos. Es más, el carácter del valor «moral» queda de este modo totalmente intacto todavía. Por encima de toda la complexión de los componentes, lo bueno aún tiene, manifiestamente, un *novum* en sí; y esto precisamente es lo que importa. Pero este *novum* no es indicable en contenido. Los métodos habituales se muestran aquí todos como demasiado simples. La esencia de lo bueno —por simple que pueda aparecer también al sentimiento del valor su carácter de valor— es materialmente muy compleja. En esto se basa su parcial irracionalidad.

Es importante apropiarse de esta situación. Preciosamente aquí, en el contenido central de la ética, fracasan todos los métodos. Se confirma lo que ya fue claro en otro contexto: aún no sabemos qué es lo bueno. Ni la moral positiva lo sabe, ni la ética filosófica. Por consiguiente, hay que buscarlo. Desde luego, para esa búsqueda, hay que encontrar primero el camino.

c) Las equivocidades de lo bueno

En primer lugar, se puede perfilar el sentido de lo moralmente bueno mediante una delimitación negativa; esto es, se puede decir lo que no es lo bueno.

Hay que recordar aquí que las equivocidades de lo «bueno» han ocasionado los errores históricos más burdos. Lo bueno no es «bueno para algo», no es lo útil, el valor de medio. Que se lo pueda tener por eso es el error del utilitarismo. Y asimismo tampoco es «bueno para alguien», no es un «bien» entre bienes, ya sea el más alto o la suma de todos. Haberlo tenido como tal es el error histórico de todas las teorías eudemonistas; también de las altruistamente coloreadas. Este es el error básico de la ética estoica: lo bueno, entendido como «bien más alto», falsea desde el fondo el sentido de lo moralmente valioso, prescindiendo también de su clasificación en la esfera de los bienes. Un «bien más alto» es algo comparativo, pero lo moralmente bueno no es evidentemente un comparativo, sino algo sencillamente positivo. No es el incremento de algo, tampoco el incremento más elevado. Sino precisamente es el algo mismo que en todo caso es capaz de incremento hasta lo idealmente más remoto. Lo ἄριστον, de lo que hablaban los antiguos, no es en absoluto como tal lo moralmente bueno. El superlativo, precisamente, es superfluo. No el grado, la intensidad o la perfección constituye lo bueno como tal, sino la cualidad misma de valor de cuyo grado o perfección se trata.

Pero, prescindiendo de esto, puede ser verdadero que lo moralmente bueno pueda ser también «el bien más alto» —incluso radica en la esencia de los valores morales que ellos sean también de modo dependiente valores de bien. Pero esto apenas le atañe a la ética. Pues no se seguiría de ello nada para la propia esencia de lo bueno como valor moral básico.

d) La distancia axiológica de lo bueno frente a los valores de acto condicionantes

La distancia en que lo bueno se coloca de este modo respecto de todos los valores anteriormente reseñados corresponde a la circunstancia de que los valores morales están referidos a la libertad; de que los fenómenos de la imputación, de la responsabilidad, de la culpa y del mérito están vinculados inseparablemente a ellos. Lo bueno es valor por sí mismo en un sentido diferente al de los fundamentos de valor de la persona inherentes al sujeto, aunque la mayoría de éstos también sean valores de acto. Es el

primer valor que aparece «a la espalda de los actos»; el primero que es valor de disposición de ánimo.

La superioridad en altura de valor aún es muy subestimada si se contrapone —como ocurre a menudo— lo moralmente bueno al valor vital. Por encima del valor de la vida y de toda su esfera, se alza ya la conciencia, la acción, el padecimiento, la fuerza, la libertad, etc. Toda esta serie uniformemente ascendente está, en el orden de la altura, entre el valor de la vida y lo bueno, y a cada uno de ellos le corresponde todo un grupo de valores. Pero entre el miembro más alto de la serie y lo bueno, aparece ya un hiato que interrumpe la serie, una heterogeneidad de principio: esas materias de valor juntas constituyen únicamente el ser personal en su carácter de valor previamente dado, que no es aún un carácter moral. Todas ellas tienen que estar realizadas dentro de cierto límite en un ser que deba ser capaz de lo bueno y lo malo en general. En este ser capaz consiste precisamente la esencia ética de la persona. Pero no por eso la persona es buena o mala. Con la plena realización de estos valores, la persona existe ya completamente más acá del bien y del mal, está antes de la auténtica crisis.

Por eso, esos valores la pueden llevar también al disvalor moral. Es más, tanto de lo malo como de lo bueno, sólo es capaz el ser personal plenamente fundado en valor. Hablando crudamente, aún hay un valor más alto —que resume todos los anteriores— en poder ser malo en sí mismo —exactamente el mismo valor, por cierto, que en poder ser bueno. Pero precisamente de este modo llega a ser claro que el ser bueno mismo ya es, más allá, un valor diferente y completamente heterogéneo; y el ser malo, un riesgo diferente, heterogéneo asimismo del disvalor más bajo. El estar abierto a este riesgo es el reverso esencial de la capacidad para lo bueno. Forma parte de la esencia básica del ser moral. Es idéntico al estar referido a la libertad.

A esta distancia axiológica corresponde la vieja concepción metafísica de lo bueno como un poder primigenio en la vida del hombre. De modo aún más fuerte se ha impuesto esta concepción dinámica en lo malo. También se ha representado a lo malo como un poder originario metafísico; y ambos poderes combaten por el hombre, cada uno intenta fascinarlo. El pensamiento religioso ha personificado estos poderes: Dios y el diablo luchan por el alma del ser humano, la tentación y la gracia están abiertas para él, y ambas tienen profunda fuerza de atracción. El problema ético

propiamente dicho padece, claro está, bajo este modo de representación. No fuera de él, sino en él mismo se enfrentan, como sus potencias interiores, ambos poderes en la consciencia moral. Pero los poderes existen. La pregunta de en qué consistan es idéntica a la pregunta por la esencia de lo bueno.

e) La teleología de los disvalores y la idea de «Satanás»

En vista de la imposibilidad de definir material y directamente a lo bueno, sólo le queda abierto a la ética, para su particular determinación, el camino de ganar un punto de partida por el análisis de su posición respecto de otros valores. Esto se logra del modo más fácil al volver la vista hacia la serie de los valores de acto condicionantes.

Esta serie culmina en el valor de la actividad para un fin. Este último valor condensa en contenido toda la serie; contiene en sí, como momentos, los valores más bajos. La actividad para un fin presenta al ser personal en el momento de su despliegue. Es una suma de valor. No obstante, a la actividad para un fin le falta todavía el elemento esencial más importante respecto al pleno contenido de valor que puede tener: el fin mismo al que apunta aún está indeterminado en ella; la dirección de la tendencia, por su propia esencia, no está determinada y no puede estarlo desde ella; la tendencia permanece abierta, aguarda la determinación —una determinación diferente. La teleología no es en sí nada más que la forma categorial de la tendencia como tal. Por tanto, es indiferente —al menos por principio— a la altura axiológica de aquello que tiene como contenido. La actividad para un fin es indiferente al valor y disvalor del fin mismo. Esto es esencial para ella, así como para el hombre. De lo contrario, el hombre como ser teleológico no podría tener libertad; no podría ser el ser que es capaz tanto de lo bueno como de lo malo. Y entonces no sería un ser moral, no sería capaz de responsabilidad y de imputación. La capacidad para lo malo forma parte necesariamente de la capacidad para lo bueno. El animal tampoco es capaz de lo malo.

Ahora bien, lo mismo vale también de los demás momentos de acto axiológicamente acentuados que están presupuestos en la actividad para un fin, sobre todo, de la acción, de la fuerza, de la libertad, de la previsión. Del modo más claro se puede ver en la libertad. No hay libertad para lo bueno que no sea a la vez libertad para lo malo. Dicho brevemente, radica en la esencia de todos estos actos en verdad valiosos en sí poderse dirigir

tanto a lo valioso como a lo contrario al valor. No por eso son los valores o disvalores intendidos lo moralmente valioso o contrario al valor en dichos actos. Pero esto último sí está en una firme relación de fundamentación con los valores intendidos. Así, pues, bueno y malo configuran un segundo estrato de cualidades axiológicas en los mismos actos que presuponen como realizados el valor de la acción, de la libertad, de la fuerza, etc. Estos últimos valores son independientes de la dirección y contenido de fin de los actos. Bueno y malo, en cambio, solo aparecen con el estar determinada específicamente la dirección. El valor moral de la intención está en dependencia del valor y disvalor de lo intendido.

Por contra, surge la pregunta: ¿Hay una teleología de lo malo? ¿No está el hombre constituido de modo que sólo pueda apetecer algo positivo por mor de ello mismo, pero no algo negativo, algo contrario al valor? Hay que afirmar esto, claro está. Nadie hace el mal por mor del mal, siempre nos proponemos algo positivamente valioso. Esta evidencia no ha podido ser movida con seriedad desde Sócrates. Quien causa daño no quiere el daño del otro, sino el propio provecho; ¡y quién se atrevería a negar que este provecho es valioso! Pero poco queda dicho con esto. Quien destruye la felicidad ajena por mor del propio provecho se hace tan culpable como quien pudiera querer la destrucción por mor de ella misma. No todo lo valioso es equivalente. Y el criterio de lo moralmente bueno significa precisamente la línea divisoria entre la intención del valor valiosa y la contraria al valor. Pero esto configura ya un segundo lado más particular en la esencia de lo bueno, del que aún habrá que tratar. En primer lugar, sólo importa que hay en general una teleología de los disvalores, lo mismo da si es absoluta o relativa, si está dirigida a disvalores como tales o sólo a lo menos valioso, transgrediendo de este modo lo más valioso. Pero que la teleología del hombre puede apuntar a lo menos valioso, incluso a lo contrario al valor —aunque no por mor de lo contrario al valor como tal—, está fuera de cuestión.

E independientemente de esta cuestión referente al hombre, se tiene que decir que no es nada contradictorio en sí una teleología absoluta de los disvalores. Si el hombre no es capaz de ella, esto no radica en la esencia de la teleología, sino únicamente en la esencia del hombre. Pero aquí no se trata de esta última esencia en absoluto, sino únicamente de la esencia de la teleología. Ahora bien, en ésta no se encuentra de ninguna manera que sólo pueda ser dirigida a valores. Su esencia categorial apunta a la capacidad

de poder convertir en fines y realizar situaciones objetivas no reales en general. En ella no hay todavía ninguna referencia a valores y disvalores de estas situaciones objetivas. Esto no merma de ninguna manera el valor de la actividad para un fin como tal. Y sin embargo, sigue siendo verdadero esto: si el hombre sólo tuviera esa actividad para un fin y, por lo demás, ninguna relación ulterior con la esfera del valor en su sentimiento del valor, entonces sería capaz de la teleología absoluta del mal.

Si todo lo anterior no fuera así, la vetusta idea de «Satanás» sería un contrasentido en sí. Esto no es el caso notoriamente. De lo contrario, no se habría podido formar en absoluto y no se habría podido mantener en el pensamiento religioso. Así, pues, por metafísicamente dudosa que pueda ser su personificación, esa idea es irreprochable en contenido axiologico. Satanás es la idea del ser que persigue lo contrario al valor por mor de ello mismo. Hace justo lo que el hombre no puede hacer, querer el mal por mor del mal; su esencia es axiológicamente destructiva, aniquilante. Es la teleología personificada de lo malo. Si Satanás pudiera ser —como intérpretes ingeniosos han afirmado a menudo— un engañado y, sin quererlo, pudiera crear lo bueno, esto sólo demostraría su impotencia o que Dios es un ser más fuerte, pero no significaría un disparate en su esencia. Su querer tendría, desde luego, la forma categorial de la teleología de lo malo.

Y lo instructivo en la idea de Satanás es esto: los disvalores como tales no son lo malo, sino la conducta respecto a ellos. Y esta conducta es siempre, a la vez, una conducta respecto a los valores. Que idealmente haya disvalores o incluso el que lo contrario al valor tenga lugar realmente en el mundo, no constituye la existencia de lo malo en el mundo, sino que un poder realizador se dirija a ellos en el mundo. Un poder tal sólo puede tener la forma de la actividad para un fin; incluso también la tiene necesariamente cuando existe simplemente en la tendencia o en la disposición de ánimo. Y esto, a su vez, independientemente de si el poder realizador está dirigido, como en Satanás, a lo contrario al valor «como tal» o, como en el hombre, a lo contrario al valor sólo de modo ciego, bajo la ilusión de algo valioso.

De esto se sigue: lo malo no es ni el ser ideal de los disvalores, ni tampoco la existencia real de lo contrario al valor, sino únicamente la teleología de los disvalores en el mundo real.

f) Lo bueno como teleología de los valores

Y de esto se sigue: lo bueno no es ni el ser ideal de los valores o su compendio, ni tampoco la mera existencia real de lo valioso, sino únicamente la teleología de los valores en el mundo real.

La teleología de los valores, como tal, es valiosa; valiosa, por cierto, en un sentido diferente y más alto que el mero poder de la teleología en general. Únicamente es buena o mala la conducta hacia los valores —y sólo en tanto que tal— del ser que actúa según fines. Por tanto, ni en los valores de situación objetiva intendidos, ni en la forma categorial de la intención —por muy valiosa que ésta también pueda ser en sí— consiste materialmente la esencia de bueno y malo, sino en la referencia de la última a los primeros. Y aquí se halla el fundamento de por qué no puede darse una determinación de lo bueno que sea satisfactoria en contenido. Tendría que tener ya como presuposición tanto toda la diversidad material de los valores como también la diversidad categorial de los actos.

Y por principio se puede ver desde aquí cómo tendría que resultar la determinación conceptual si el pensamiento pudiera abarcar esta doble diversidad. El valor del fin no está dado con el de la actividad para un fin; tiene que añadirse a ella como un *novum* de contenido. La determinación de la dirección de la intención teleológica es indéntica al contenido del fin. Por eso mismo, el valor o el disvalor de este contenido es necesariamente un *novum* axiológico que se sobrepone al valor de la actividad para un fin como tal. Ahora bien, cuanto más se incrementa el último, esto es, cuanto más fuerte y dominante es la actividad para un fin, tanta mayor importancia obtiene también este *novum*, la determinación de contenido añadida. Pues tanto mayor es también la fuerza que realiza el contenido. Ahora bien, si el contenido es valioso, con el valor de la actividad para un fin como tal, se incrementa también el valor moral del acto; pero si el contenido es contrario al valor, con el creciente valor de la actividad para un fin, desciende el valor moral del acto. Pero esto significa: cuanto mayor sea la potencia (en sí valiosa) del acto, tanto mayor es, no sólo lo bueno, sino también lo malo en él. Proyectado a gran escala, esto se puede ver también en la idea de Satanás; si Satanás fuera carente de poder; si no tuviera la más insignificante potencia teleológica, no sería el Temido, el Señor de este mundo; precisamente la magnitud y la fuerza de su teleología lo convierte en un mal absoluto. Pero no por eso esta fuerza como tal es mala en absoluto. Es la misma que sería también al servicio de lo bueno. Así,

pues, el incremento del valor de acto que está en la base significa en toda teleología de los valores incremento de lo bueno y en toda teleología de los disvalores incremento de lo malo.

Ahora bien, si en algún lugar, aquí tiene que poderse captar lo bueno como algo completamente heterogéneo frente a todo lo anterior. El valor de la actividad para un fin, como la cima más alta de toda potencia de acto en sí valiosa, sólo significa, en cierto modo, la potencia más alta del poder ser moral y, por consiguiente, también, a la vez, la potencia más alta del poder ser inmoral Esto es el reverso de la libertad en ella. No hay ninguna coerción hacia lo bueno. La posibilidad de lo bueno es necesariamente, a la vez y en el mismo grado, posibilidad de lo malo. Precisamente su potencia más alta es a la vez su más alto peligro. Forma parte de la esencia del hombre encontrarse en este peligro. El peligro mismo es la base de su *ethos*. Gracias a él, el hombre es un ser moral. Le es dada esa potencia, la teleología del tender, del pretender, del estar inclinado —y no con perfección, pero sí por principio. La dádiva es de doble filo. Puede ser para él tanto una maldición como una bendición. Éste es el oculto sentido del «inconveniente» en esos valores de acto que constituyen la potencia del ser moral. El hombre lleva su peligro en sí mismo —en el poder que él es. Mantenerse en esta indecisión, siempre ambas perspectivas ante sí, peligrar en lo más íntimo y ser peligroso para otros mediante su peculiar, más alto y más orgulloso poder ser, esto significa ser un ser moral, ser hombre. Otros seres también tienen peligros fuera de sí. Pero en sí, precisamente en su más alto e íntimo bien, sólo tiene el hombre el peligro. El hombre tiene que estar sobre aviso de sí mismo, combatir contra sí mismo. El existir del ser moral es un caminar muy pegado al precipicio. Y todo alejamiento del precipicio es abandono del ser moral; por tanto, tomado exactamente, un segundo precipicio. Un estrecho filo entre ambos precipicios le queda como camino a lo moralmente bueno. Al hombre no le está permitido entregarse a lo malo, pero la capacidad para lo malo tiene que permanecer en él. Pues sin ella, no existe ninguna capacidad para lo bueno. Todo depende de esta capacidad.

Lo bueno es el primer valor al que son inherentes tan profundas aporías internas. En este punto se manifiesta del modo más impactante la peculiaridad y la novedad de toda la clase de valor que comienza con él, cuyo valor básico es él. Se puede calificar como una especie de dialéctica

de los valores morales el que se presenten de nuevo en ellos las antinomias modales del valor; no, por cierto, de modo que la tesis aparezca en un valor y la antítesis en otro, sino de modo que ambas son inherentes a uno y el mismo valor. Así, en lo bueno, es valiosa tanto su necesidad (el deber ser absoluto) como también la libertad que le deja al hombre, esto es, el espacio de juego que deja a lo malo; asimismo es valiosa tanto su realidad (cuando es realizado en los actos) como también su no realidad, pues ésta es el espacio de juego de lo malo. Esta antitética interna de los momentos de valor es esencial para el valor de lo bueno y asimismo — aunque en muy diversa graduación— para todos los valores morales. En el fondo, es el reverso necesario de ese estar referido a la libertad, que constituye lo más sobresaliente de toda esta clase de valor.

El *novum* de lo bueno, si se manifiesta como la teleología de los valores, no es, por tanto, tan simple como podía aparecer a primera vista. Es aquello en que se suprime la indiferencia hacia el valor en el contenido de la actividad para un fin, en que recibe una firme dirección y determinación de valor. Y sin embargo, no puede ser eliminada totalmente de este modo esa indiferencia hacia el valor. De lo contrario, el ser bueno tendría que absorber a la vez la capacidad para lo bueno; por tanto, se opondría a sí mismo. Pues con la indiferencia, desaparecería la capacidad para lo malo.

g) Intención del valor y valor de la intención en la teleología de los valores

Ciertamente es correcto, pero ambiguo, que se designe a lo bueno y a los valores morales en general como valores de acto. Valores de acto también son la actividad, la fuerza, la libertad, la actividad para un fin. Lo bueno es valor de acto en un sentido diferente. No corresponde a los actos como tales (los mismos actos, por cierto), sino sólo en tanto que ellos tienen determinada cualidad. Y la cualidad consiste en la intención del valor. Lo bueno, y con lo bueno todos los valores morales, son valores de la intención de los actos, no valores de los actos como tales. Y la cualidad de la intención de la que depende lo bueno, depende, por su parte, de su contenido, del valor intendido.

Y no obstante, lo bueno no consiste en los valores intendidos. Éstos son y seguirán siendo valores de situación objetiva y no pueden ser elevados a algo diferente por ningún poder del mundo, tampoco por su ser intendidos. Lo bueno no se transfiere desde la intención a lo intendido,

sino sólo al revés: el valor de lo intendido es condicionante (fundante) para el valor de intención de lo bueno. Y no por eso es el valor mismo de lo intendido moralmente bueno.

El valor de intención de la teleología depende de su carácter como intención del valor. En la expresión «teleología de los valores», no se mientan los valores de la intención, sino sólo los valores intendidos. Y justo por eso esta expresión es una determinación material del valor de la intención. La intención del valor es la materia de lo bueno en tanto que valor de la intención de los actos dirigidos a valor. En cambio, la materia del valor intendido es relativamente indiferente para esto. Aún suponiendo que la felicidad no sea de ninguna manera el «bien más alto», desde luego destruir la felicidad de alguien es malo; engendrarla o erigirla, moralmente bueno. Nada más que el valor de la intención del erigir, y no la felicidad del otro, es «bueno».

En esta relación de fundamentación, hay dos clases de cosas que reciben nueva luz en este lugar.

En primer lugar, se ve cómo no son dos, sino tres, las clases diferentes de valor que aquí se tocan, se ensamblan orgánicamente y forman claramente una estratificación del valor: 1. Los valores de situación objetiva intendidos, 2. Los valores de los actos intendentes como tales y 3. El valor cualitativo de la intención. Los dos primeros están presupuesto en el último de modo condicionante, pero de manera muy diferente. Sólo el valor de situación objetiva es materialmente fundante, sólo él proporciona a la intención la dirección y condiciona su cualidad. El valor del acto como tal no tiene nada que ver con la materia y la dirección de la intención; es indiferente, por tanto, hacia la cualidad de valor de la intención. Su materia es sólo la potencia de acto como tal y ésta es potencia de lo malo y lo bueno a la vez. Así, pues, en la doble relación de condición, la alternativa bueno o malo depende sólo del valor de situación objetiva. Lo que depende del valor del acto como tal es, en cambio, la altura de valor en el seno de lo bueno o la gravedad del disvalor en el seno de lo malo. Con esto no está dicho que aquella alternativa y esta altura de valor dependan únicamente de semejante estar condicionado por dos lados. Para la primera, se añade (como se mostrará enseguida) la diversidad de los valores de situación objetiva; y para la segunda, la diferenciación de la intención misma (en los valores morales especiales).

Y en segundo lugar, resulta evidente en esta relación la magnitud de la distancia entre el valor intendido y el valor de la intención. Las equivocidades de lo «bueno» siempre han hecho borrar este intervalo. Cuando se dice: «alguien hace lo bueno», se dicen dos clases de cosas: 1. Él causa algo bueno y 2. En este causar suyo, es bueno. El idioma objetiva lo bueno de la persona y subjetiva a la vez lo bueno de la cosa. Nivela las dos clases de valor. Pero lo moralmente bueno está fundado ciertamente en el valor de situación objetiva —y esta relación se expresa en la fórmula «teleología de los valores». Pero su valor no es ni el de la situación objetiva intendida, ni es comparable con él, incluso tampoco está con él en ninguna relación indicable de altura de valor. Más bien, entre su altura de valor y la de los valores fundantes se intercala aún la de la potencia del acto como tal. Sólo con ella sube y baja la altura de valor moral —pero también, en su caso, la gravedad del disvalor moral. Esto es lo que la fórmula «teleología del valor» no expresa muy perceptiblemente, pero lo que asimismo tiene que ser comprendido en ella.

h) El estar referido materialmente lo bueno a la jerarquía de los valores

La significación obtenida de lo bueno se desglosa aún más. Si sólo hubiera un valor, se habría dicho lo suficiente con la «teleología de los valores». Pero como se trata de una diversidad de valores intendidos, el sentido de lo bueno también se articula de manera diversa.

En primer lugar, en el seno de cada serie del valor, es «mala», claro está, la dirección hacia el disvalor y «buena» la dirección hacia el valor. Ahora bien, realmente esto no entraría en consideración para el hombre, que no es un ser satánico y no puede intender lo contrario al valor por ello mismo, si la diversidad de los valores y de la participación en el valor no llevara dentro el conflicto. La distinción de uno puede ser a la vez la postergación de otro; lo primero puede ser justo; lo último, injusto. Aún más drástico es el fenómeno cuando se trata de valores de bienes materiales. En la esencia de estos bienes, siempre radica redundar en provecho sólo del beneficiario y excluir a los otros de la participación. Toda situación objetiva que consista en tal redundar en provecho implica necesariamente, a la vez, la exclusión de la otra parte. Ahora bien, si el tener es un bien y el estar excluido es un mal, el acto que intiende el tener (lo mismo da si el propio o el ajeno) podría ser moralmente bueno en tanto que lo intiende y, a la vez, malo en tanto que intiende conjuntamente la exclusión del

otro. Por tanto, el conflicto de intereses en la comunidad de vida ya sería suficiente por sí solo para mantener abierta la perspectiva de lo malo al hombre en tanto que ser dirigido siempre a valores y asegurarle a la vez la libertad como la capacidad para lo bueno y lo malo.

Pero esto es solo lo preliminar. Infinitamente mucho más serio y más lleno de contenido es el sentido de lo bueno si se lo refiere a la diversidad de los valores mismos. Esta diversidad es, como se mostró, polidimensional. Según la universalidad y la particularización, según la simplicidad y la complejidad, según la fortaleza y la debilidad de la fuerza de determinación, según el portador del valor, según el individuo y la totalidad, etc, se diferencian los valores —sin hablar de la dependencia y fundamentación materiales. Lo bueno es indiferente hacia estas especies de escalonamiento. En cambio, esta referido esencialmente a la diferencia de altura de valor.

Las situaciones concretas de la vida son todas de tal índole que en ellas están en juego varios valores a la vez. Pero por regla general la intención del que está en la situación no puede estar dirigida a todos esos valores a la vez. Su intención es necesariamente decisión a favor de uno (o algunos) de ellos y, a la vez, trasgresión de los otros. En el seno de una constelación tal de valores que están en juego simultáneamente, lo bueno siempre es la dirección hacia el valor más alto y lo malo la dirección hacia el más bajo. El sentido de lo bueno acaso no exija la negación de los valores más bajos (por ejemplo, del provecho propio o de la propia felicidad) —esto sería un falseamiento del sentimiento del valor y tendría que conducir al resentimiento—, pero sí el abandono de los más bajos en favor de uno más alto (por ejemplo, derecho o bienestar ajenos). Lo bueno, como valor de la intención de los actos, consiste materialmente en preferir el valor más alto; y lo malo, en preferir el más bajo. Pertenece enteramente a la esencia de lo bueno que el valor más bajo llegue, no obstante, a ser sentido y reconocido. El honrado conoce el valor de bien de la propiedad ajena, que respeta como tal. Y sólo bajo esta presuposición, su respetar es autentica honradez. Sólo así la honradez es un preferir efectivo del valor más alto.

El caso es típico de todas las situaciones éticas. No hay en absoluto ninguna situación en la que simplemente se encuentre valor frente a disvalor; siempre hay valor frente a valor. Y el interés en el valor más bajo no sólo está éticamente justificado —por ejemplo, porque es lo natural—, sino que también es moralmente esencial para el carácter de valor de lo bueno en la decisión por el más alto. Cuanto más abandone la decisión por el

valor más alto la otra parte, cuanto mayor sea la superación del apetecer «natural» o del estar interesado, tanto más plásticamene se destacará el carácter de lo moralmente bueno en la decisión misma.

El preferir lo axiológicamente más alto frente a lo más bajo —independientemente del interés personal y, en su caso, frente al estar interesado de modo mucho más fuerte en lo más bajo— es el segundo elemento universal y positivo de determinación en la esencia de lo bueno junto a la «teleología de los valores» o, mejor, en ella y rebasándola en contenido. Resumiendo ambos momentos, se podría decir: lo bueno es la teleología del valor más alto.

Sería una completa mala interpretación de la cosa misma ver un intelectualismo en esto. Quien sólo puede pensar el «preferir» en la forma de un juicio explícitamente lógico, naturalmente es incapaz de sustraerse a esta mala interpretación. El moralmente bueno no tarda mucho en ponderar y escoger, su sentimiento del valor lo guía con seguridad, también en las situaciones de la vida axiológicamente más complejas. Los valores que en cada caso están en conflicto no necesitan ser intuitivos como tales para él; no hace ninguna reflexión de principios. Sin embargo, su decisión a favor de un valor y en contra del otro siempre tiene el peso de un preferir por principios. Cómo esto sea posible es el más íntimo secreto del sentimiento del valor. Pero el hecho de que haya tal decisión — espontánea y no reflexiva, por cierto— demuestra que el sentimiento del valor no es sólo una consciencia de las materias y de sus caracteres de valor, sino también, a la vez, una consciencia de dirección que indica la altura de valor.

Así, pues, lo bueno es la selección de los valores mismos según el principio de la altura de valor —en el seno de la diversidad del valor que se toque respectivamente en el caso presente; una selección, por tanto, que no puede ser tomada *semel vitae* o teoréticamente de una vez por todas, sino que tiene que ser tomada de nuevo en cada caso desde el fondo, siempre desde el contacto vivo con el valor; selección para la que, por tanto, no puede haber ningún esquema y ninguna descarga en preceptos o reglas de vida; una selección no en las formas del ponderar contemplativo, sino como momento intuitivo de la tendencia a lo más alto, llevada a cabo siempre —o que falta en caso negativo— en los actos dirigidos hacia el valor (disposición de ánimo, querer, obrar). Es la selección del valor según el principio de la altura de valor que se halla en la teleología viva de los

valores mismos, guiándola en contenido. Exactamente tomado, esto ya se halla implícitamente en la esencia de una «teleología de los valores». Pues el «valor más alto» es precisamente lo más plenamente valioso, aquello que, en estricto sentido, es más «valor»; frente al cual empalidece, por tanto, el carácter de valor del más bajo. La teleología de los valores tiene que apuntar necesariamente a lo que es «valor» de modo más puro.

En una consideración superficial podría verse en este punto una contradicción frente al principio anteriormente establecido de que la altura del valor de la intención no está en una relación de dependencia con la altura del valor intendido (fundante). Este principio, claro está, tiene que seguir estando en vigor. El valor moral del amor mostrado ni aumenta ni disminuye con el valor de situación objetiva del presente amoroso obsequiado. Pero sí se convierte inmediatamente en disvalor moral cuando, en la situación dada, se obsequia el presente amoroso más insignificante («más barato») en valor de situación objetiva en lugar del presente amoroso mayor realmente posible y conocido como tal. En esta selección hay en verdad la teleología del valor más bajo, lo mismo da si el valor más bajo se pone en el provecho propio o en la comodidad o en alguna otra consideración que se abra paso. No es lo determinate para el valor moral de la intención la altura de valor absoluta de lo intendido —pues el que obra no puede ir en cualquier situación tras cualquier valor; el valor moral está vinculado en cada caso estrictamente a los valores que están en cuestión en la situación dada. Pero la altura de valor relativa de lo intendido en el seno de los valores de situación objetiva que están en elección en cada caso sí es esencialmente determinante para el valor moral de una conducta determinada que se desprende de una determinada situación. En este sentido, la teleología del valor más alto no contradice de ninguna manera la indiferencia del valor moral frente a la altura del valor fundante.

Pero el requerimiento que se halla en la «teleología de lo más alto» es mucho más complejo, pese a toda la aparente simplicidad de la fórmula. En él está presupuesto ya toda la jerarquía de los valores. Ella es el orden objetivo de preferencia, la única que puede guiar al preferir subjetivo en un caso concreto. Y esto es el fundamento decisivo de por qué el contenido material de lo bueno no se puede indicar con claridad. Comprende toda la tabla del valor junto con su principio de ordenación, pero ambas cosas nunca se dan como un todo. Y precisamente por eso lo bueno es distinto de un caso a otro y tiene que permanecer indeterminado

según su concepto. Nunca se lo puede señalar con el dedo con estricta universalidad y decir que esto o eso es «lo bueno». Siempre lo es y no lo es. Pero lo universal y vinculante para todos los casos, lo que se puede mostrar en la esencia de lo bueno, no es un contenido determinado, sino únicamente la relación de la intención del valor en el acto con los contenidos axiológicamente graduados.

Ahora bien, el problema de la jerarquía sólo aquí llega a ser verdaderamente actual. No sólo está interesado en ella el deseo filosófico de aprender. Ella es el más actual de todos los problemas; el hombre no da un paso en la vida sin hacer referencia a ella —al menos no como ser moral. Ya hemos visto en otro contexto las razones en favor de que hay esta jerarquía en sí como jerarquía ideal e inmutable. Pero no se sigue de eso que sea dada al sentimiento del hombre para el valor siempre con claridad y en su totalidad. El hombre sólo puede tener a la vista un recorte y, como le falta la perspectiva del conjunto, también puede estar sometido a errores en el seno del recorte. De manera que hay que esperar que toda ordenación de la altura de los valores vista u oscuramente sentida tenga un matiz subjetivo y sólo pueda considerarse siempre como aproximación a la jerarquía que es en sí. La pluralidad de las morales y la variabilidad de lo que es considerado como «valor más alto» es el comprobante histórico de este hecho.

i) Graduación del sentido para la altura de valor y el «orden del corazón»

Pero se puede establecer lo siguiente: un punto de partida para la jerarquía absoluta de los valores está contenido en todo sentimiento del valor moral. Que la honorabilidad va por delante del beneficio externo, el cumplimiento del deber por delante de lo agradable, es obvio también ya para un muy primitivo sentido moral. De los más grandes intervalos de altura, vale algo similar; por ejemplo, absolutamente, de la preferencia general de los valores morales frente a los valores de bienes. Y siempre, tan lejos como llegue el contacto con los valores en sí mismos, también acompaña a este contacto comúnmente el contacto con sus leyes de preferencia. Cuanto más se aproximan los valores según la altura unos a otros, tanto más se pierde la consciencia de la preeminencia. En este caso se acerca la situación interna al conflicto de valor, que objetivamente sólo existe cuando se contraponen valores verdaderamente de la misma altura.

Pese a toda la imperfección de nuestra consciencia de la jerarquía, están presentes claramente las señales del sentido para la altura de valor. Es más, hay incluso una sorprendente firmeza y fuerza de convicción del sentido para la altura de valor que podría dar la razón a la vieja idea de un «órgano moral» (Hemsterhuis) o de un «orden del corazón» o «lógica del corazón» (Pascal, Scheler). Es un orden de índole singular, con peculiares leyes; orden que no se puede demostrar intelectualmente, pero que asimismo se burla de toda argumentación intelectual en contra. Es conocido suficientemente en el fenómeno de la conciencia, así como en lo certero de toda imputación, de todo sentimiento de responsabilidad, de toda consciencia de culpa, pero no menos también en la infalibilidad del avergonzarse prohibitivo, que se adelanta al hecho.

Ciertamente este sentido para la altura de valor está graduado tan diversamente en extensión y diferenciación como el sentimiento mismo del valor. Hay también ceguera para la altura de valor como asimismo ceguera para el valor material, incluso también quizás sentimiento falseado o completamente muerto para la altura de valor. Pero esto no es una objeción contra la certeza y la auténtica aprioridad del sentido para la altura de valor, donde y hasta donde esté presente. Exactamente así sucede antes que nada con toda auténtica aprioridad: su validez universal existe independientemente de cuantos tengan la evidencia; y aunque sólo uno la tenga o nadie en realidad, se mantiene que quien es capaz de ella, la tiene necesariamente tal y como es en sí y no de otra manera.

Lo «bueno», como el «orden moral del corazón» que reina oculto en el hombre, no es simplemente la jerarquía objetiva de los valores, sino el papel determinante que ésta —hasta donde sea dada en el sentimiento del valor— juega en la disposición interior, en el querer y en la acción. La relación ideal de altura de valor sólo es aquí la presuposición, la condición metafísica de la posibilidad de lo moralmente bueno. Pero el «orden del corazón», como sentimiento real de la altura de valor y como poder que da la dirección en la teleología de los valores —o, si se quiere así, como el sistema oculto de las leyes de preferencia en los actos mismos dirigidos al valor—, es el más estricto y auténtico fundamento material de lo moralmente bueno en el hombre en tanto que valor de la intención de sus actos.

j) El carácter universal en el deber ser de lo bueno

Lo bueno se diferencia de todos los valores de acto que no son valores de la intención debido a que el hombre no lo encuentra en sí, sino que tiene que crearlo desde el fondo. Esto no significa que el hombre sea malo de suyo; no se puede fundar sobre esto ninguna teoría del «mal radical». El hombre como producto de las circunstancias no es ni bueno ni malo, por mucho que puedan allanarle o dificultarle el camino para lo bueno la disposición, la educación y el medio ambiente. Puede llegar a ser las dos cosas, adentrándose en los conflictos de la vida y tomando decisiones en ellos. Sólo se realiza lo moralmente bueno en él como valor de los actos rectamente dirigidos. En este sentido, cada uno es, desde el fondo, el constructor de su ser moral —tanto en lo bueno como en lo malo. El ordenamiento moral de toda la vida personal conforme a la jerarquía de los valores es el ideal objetivo de lo bueno.

Se relaciona con esto el que lo bueno configure una especie de exigencia moral básica que está dirigida a cada hombre. El deber ser es estrictamente universal en lo bueno. El heroísmo y la grandeza moral no pueden ser exigidos a cada hombre, pero sí que cada uno sea —dentro de los límites de su *ethos*— un «hombre bueno». Lo bueno deja ilimitado espacio de juego para los valores morales especiales, para valores que no se agotan materialmente de ninguna manera en él. Es sólo un *minimun* de contenido de valor determinado, pero precisamente por eso un *maximun* en la extensión de la validez de su requerimiento. Todos los valores morales especiales (valores de virtud) son buenos. Pero, además, cada uno de ellos aún es algo más.

Esta universalidad del deber ser en lo bueno constituye su carácter como valor de universalidad. No por eso es a la vez valor de totalidad. Lo bueno para una totalidad y lo bueno individualmente configuran, bajo él, una particular diferencia de valor que aparece suficientemente diferenciada en los valores morales especiales. El conflicto de valor entre totalidad e individuo está comprendido en cuanto al contenido por el sentido de lo bueno. Ambos se encuentran frente a lo bueno en equilibrio de valor. Pero es distinto con la universalidad y la individualidad del deber ser mismo. Lo bueno es una exigencia estrictamente universal; esto radica en la esencia del valor moral básico. A lo que de ningún modo contradice, sin embargo, el que lo bueno sea diferente en contenido no sólo de hombre a hombre, sino también de caso a caso. Su contenido permanece indeterminado en él

como principio. Pese a la más alta universalidad de la exigencia básica, es capaz simultáneamente de la más alta e ilimitada individuación. Pero la individuación no pertenece ya a su materia, sino a la de los valores morales especiales.

Capítulo 40. Lo noble

a) La relación de lo noble con lo bueno y de lo vulgar con lo malo

¿Cómo se puede poner axiológicamente al lado de lo bueno o incluso frente a ello algo que aún pueda ser también valor moral básico? No puede ser en ningún caso de la misma universalidad, pues entonces tendría que estar contenido en lo bueno. Pero no se trata de algo igual de universal. Lo «noble» no comparte ni el contenido ni la extensión de lo bueno; no es ni su incremento, ni su especialización, sino algo específicamente nuevo. El nombre, claro está, sólo expresa esto débilmente; es un sustituto imperfecto cuando el lenguaje no se corresponde con los matices de valor.

El opuesto de lo noble es lo vulgar. Lo vulgar está muy lejos de coincidir con lo malo. No es reprobable de ninguna manera en el mismo sentido; es sólo lo bajo y, como tal, en todo caso, despreciable —el sentido apropiado para lo más bajo, pero no malo en sí. En su extremo, es también, claro está, mal extremo: la bajeza. Lo noble es, sin embargo, el sentido dirigido a la altura, al ideal; el ser alejado (también en su esfera de legitimación) de todo lo pequeño y bajo —lo que el lenguaje designa como amplitud de miras, grandeza de ánimo, altura de corazón, sentido elevado, para lo que no tiene ninguna palabra fuera de tales expresiones claramente figuradas.

Lo bueno puede ser también vulgar. Hay una virtud banal, de estrechas miras, satisfacción y justicia innobles. Ciertamente se sería injusto con el sentido de lo bueno si se lo quisiera caracterizar con semejante hábito. Pero no se puede negar que también hay espacio de juego para ello y que el disvalor de tal virtud no es de ninguna manera el de lo malo.

Y al revés, lo malo también puede ser noble dentro de ciertos límites. La ira, el odio, la venganza, son totalmente malos en sí, ciertamente; el desprecio y la ambición se aproximan no poco a lo malo. Pero ¿quién

pretendería discutir que hay ira, odio, ambición nobles, noble desprecio, incluso noble venganza? Esto es tan cierto como el muy vulgar hecho de que hay también innoble venganza, ira pequeña, bajos odios y ambiciones. Aquí se establece claramente una segunda valoración y de otra índole de los mismos actos por encima de la primera y primordial. Da testimonio que no ha de malentenderse de la independencia de una singular oposición de valor «noble — vulgar» que va más allá de bueno y malo.

Lo noble no es, como lo bueno, cosa de todo el mundo. Es «extraordinario», es siempre y necesariamente poco común. Como exigencia, tampoco se dirige absolutamente a todos, al menos no directamente y en el mismo modo, sino sólo a aquellos que de alguna manera están ya «moralmente por delante» en la tendencia; separa a sus elegidos, los destaca —no según el parecer humano, sino según su ser ético, su magnitud o fuerza moral. Pues su mismo requerimiento es extraordinario; más acertadamente, es el requerimiento de lo extraordinario. Él mismo separa de sí lo estrecho y lo de clase pequeña. Lo bueno es un estricto valor de universalidad, por eso puede ser vulgar. Lo noble es un valor de la excelencia, que diferencia entre hombre y hombre, ya, por cierto, en el *ethos* mismo, en la actitud básica. Su contrario es lo común, lo habitual, el camino trillado, en la medida en que sobre él hay tanto bueno como malo. Lo noble, por su esencia, no puede ser cosa de todo el mundo. Divide a los hombres —no, desde luego, por el nacimiento y la clase, sino por la orientación básica de su disposición de ánimo, por el requerimiento ético mismo. Divide asimismo a los buenos en nobles e innobles. No consiste nada más que en la nobleza de la disposición de ánimo.

b) Relación de lo noble con el valor vital

Aquí hay que prevenir contra una arraigada mala interpretación. La dimensión axiológica de lo noble y lo vulgar —en la más brusca oposición a la de lo bueno y lo malo— no forma parte de ningún modo únicamente de la clase de los valores morales. Más bien es propia de todo el reino del valor, también del reino del valor no ético. Donde es más conocida es en el terreno del valor de lo vital; pero también se repite más hacia abajo en el reino de lo natural, así como hacia arriba en el reino del espíritu. Se habla con razón de metales y piedras nobles, de línea, forma y figura estéticas nobles. En todas partes, el cultivo puro de un valor determinado es lo noble; y la impureza, la difuminación del tipo, lo que paraliza el

compromiso con un valor, lo vulgar. Del modo más claro, se da esto en el terreno de lo vital.

En este terreno, lo noble es el labrado del tipo, lo racial, lo auténtico, lo primigenio. También en el hombre hay este valor vital de lo noble; también en él, la pureza del tipo racial, tanto del corporal como del espiritual, es un valor de suyo. Al igual que el primero no coincide de ninguna manera con el valor de la vida (de la vitalidad) en general, así tampoco el último con el valor del tipo moral. Ahora bien, aquí es donde podría intentarse eliminar lo noble de la serie de los valores éticos. Este paso lo da, por ejemplo, Scheler, con su doctrina de las «modalidades del valor». Lo noble no vale, para él, sencillamente como valor vital, sino, por así decirlo, como valor básico de la esfera vital. La consecuencia es un doble desacuerdo.

En primer lugar, de este modo se limita incorrectamente la esfera de los valores vitales mismos. Hay valores vitales que no se pueden incluir de ningún modo en lo noble. De éstos forma parte el valor del bienestar —en verdad, todo un dominio del valor—, al que Scheler cuenta expresamente entre lo noble. En realidad, este valor sería suficiente para hacer saltar el esquema; todo sentimiento no deformado del valor lo contaría mucho antes entre lo vulgar; una clara señal de que la esfera del valor de lo vital no se agota en la oposición de noble y vulgar, sino que ya es en sí polidimensional. Pues no hay ninguna duda de que el bienestar es un auténtico valor vital.

Y en segundo lugar, de este modo los demás dominios del valor salen perdiendo, sobre todo los espirituales, así más claramente el estético y el ético. También en estos dominios hay innegablemente lo noble y lo vulgar, junto a los demás valores característicos de estos dominios, junto, por cierto, a lo bello y lo feo, junto a bueno y malo.

Aquí sólo se trata del reino del valor ético. No se puede comprender en absoluto cómo podrían consistir la nobleza de alma, la grandeza de ánimo, la altura de corazón, en el valor vital de la raza. Y si se quiere mantener violentamente la palabra «noble» en la esfera vital —lo que es idiomáticamente arbitrario, pues patentemente la palabra no sólo es capaz de matices morales, sino que incluso está acuñada desde ellos—, entonces se tiene que buscar una palabra distinta que presente un análogo acento de valor en lo moral. La palabra como tal, naturalmente, aquí es indiferente. Pero no se puede negar que existe una serie análoga del valor en el terreno

de lo moral. Por eso, sea mantenida aquí la palabra «noble» —claro es que algo polisignificativa—, con la cláusula, por cierto, de que sólo es mentada como lo moralmente noble.

c) La teleología de lo extraordinario

Lo noble comparte con lo bueno la dirección hacia los valores; igualmente, la referencia a la jerarquía de los valores —presupone lo bueno en este respecto. Pero en lo noble se añade aún un particular punto de vista de selección. Lo que es común a todos como requerimiento moral, vale, para lo noble, como lo subordinado; busca un deber ser distinto, divergente, que vaya más allá de aquél en contenido. Así lo noble no es la teleología de los valores en general, sino sólo de determinados valores; tampoco es la teleología del valor más alto en cada caso (en el seno de la situación dada); por tanto, tampoco la simple entrega a la jerarquía evidente o sentida de los valores, sino que selecciona nuevamente entre los valores dados; selecciona, por cierto, según un particular y nuevo punto de vista de preferencia: sólo apunta a valores que no sean comunes a todos —no comunes, por cierto, no sólo según el cumplimiento, sino también según la exigencia—, apunta a valores extraordinarios, a valores tales cuyo carácter mismo de deber no exista para todos; que, por tanto, eleven al hombre, según la tendencia, sobre el nivel de lo bueno vulgar (independientemente de su grado de realización).

Esta tendencia no necesita contradecir de ningún modo a la orientada según el orden de la altura. El reino del valor tiene también dimensiones diferentes a la de la altura; tiene también una amplitud que se despliega perpendicularmente respecto al orden de la altura, en la que se halla, uno junto a otro, lo diverso y coordinado en la misma altura. Cada posición de altura en el reino del valor es un plano entero del valor y la diversidad captada en cada caso por el sentimiento del valor también es siempre solo un recorte dentro de ese plano. Buscar lo no captado es una tendencia profundamente justificada frente a toda moral vigente. Y la selección del valor según la altura deja un espacio de juego ilimitado para otro tipo de selección del valor. Pero, en definitiva, en la dirección de la altura, más allá de lo captado por la dominante contemplación del valor, hay también siempre algo aún más alto; y también hacia esto se dirige la búsqueda del noble. Así, pues, el progreso de la selección del valor en el sentido de lo bueno ya es en sí mismo también

una función de lo noble. Pues lo noble es la teleología de lo extraordinario en general.

Lo excepcional forma parte de la esencia de lo noble. Cada contenido de valor captado, claro está, tiene la tendencia a traer tras de sí el *ethos* de la multitud; a convertirse, por tanto, en universal (común) como requerimiento moral. Pero en cuanto se convierte en universal, ya no es lo noble, sino justamente lo bueno vulgar. Y entonces un nuevo contenido de valor se convierte a su vez en lo noble. El contenido de lo noble se transforma, mientras que su dirección hacia lo extraordinario sigue siendo la misma. En el proceso histórico del desplazamiento del valor para la consciencia del valor, su esencia es el eterno contemplar por adelantado, el andar a la cabeza buscando y tanteando, transformando al *ethos* mismo de la época. Su respectivo contenido tiene que ser necesariamente, por eso, lo extraordinario conforme al requerimiento moral. Sin lo noble, tiene que estancarse el proceso, y —como el estancamiento es imposible— se convierte en retroceso.

Visto a gran escala, lo noble es la vida ascendente del *ethos* histórico; a pequeña escala, en el hombre concreto, es la tendencia particular de andar en cabeza.

d) Selección del valor y selección de individuos (aristología)

Así, pues, lo noble tiene que ser exclusivo, permitirse algo especial y, en este sentido, ser «distinguido» —tanto frente a la multitud de las personas como frente a la diversidad de los valores captada en cada caso. En ambas direcciones, significa selección. Es selección de individuos según valores y, a la vez, selección del valor según el valor de la excelencia o una dirección hacia la excelencia en el reino del valor. Ambas clases de selección están referidas estrictamente entre sí. La selección de individuos sin la selección del valor es contraria al sentido y al valor, falsa arrogancia, fatua ostentación; y la selección del valor sin selección de individuos es impotente en la vida. La auténtica distinción comporta la más alta obligación. Pero si no logra fuerza de percusión mediante la solidaridad de los pocos que están orientados de igual modo, también ha nacido muerta. Hay siempre a la vez un valor de fuerza, que se encuentra en ella. Cuando falta, la distinción es juego ocioso.

También en este respecto se puede equiparar axiológicamente lo noble a lo bueno más un *novum*. Su tendencia no es individualista. No apunta,

porque rebase lo común, acaso a lo individual como tal, sino siempre sólo a lo particular, al tipo, al grupo de los orientados de igual modo. Y esto tampoco es lo último en lo noble. Sólo es su modo de imponerse, su punto de partida en la realidad ética.

Va contra lo gregario, contra toda igualación. Las diferencias de nivel del *ethos* individual son esenciales para lo noble; le ofrecen apoyo. No suprime lo bueno, como tampoco a la comunidad de los buenos, sino que destaca entre los «buenos» aquellos que, bajo su nuevo punto de vista, son «los mejores», así como a lo bueno (ἀγαθόν) como tal le pone por encima lo «mejor» (ἄριστον) en su sentido. Se erige de nuevo, de este modo, el punto de vista comparativo, punto de vista que lo bueno rechaza. Aquí está justificado, porque destacarse frente a lo bueno vulgar constituye la distancia de lo noble. En este punto radica a la vez, claro está, la dependencia de lo noble respecto de lo bueno, incluso su relatividad a lo bueno como el valor básico. Pero, pese a toda la selección de individuos, el punto de vista seleccionador del *ariston* nunca significa el de una «aristocracia» —como siempre ha sido entendida. Pues precisamente no se ha puesto la vista en la dominación (el κρατεῖν de los ἄριστοι), sino sólo en la selección y en el ser moral mismo. Por tanto, en todo caso, aquí se podría hablar de «aristología» y esto también sólo por mor de los valores conductores mismos.

La dirección ética y la dominación en el sentido de una tal aristología se seguirá por sí misma, claro está. El tipo más alto de las exigencias morales y, por consiguiente, del hombre mismo aparece frente al nivel de lo bueno. De este modo, la tendencia de lo noble crea simultáneamente el tipo axilógicamente sobresaliente, el ideal del hombre. Toda formación de ideal es prospectiva. Pero sólo es capaz de vivir y engendrar si tiene a la vez seguimiento real —al menos en un grupo de individuos. Y sin esa formación del ideal, muere el *ethos* de los estratos más amplios. Desciende en el nivel, pues su estancamiento ya es descenso.

En la tendencia efectiva de lo noble (es decir, no en sus objetivos conscientes), se halla siempre, según el contenido, la alta formación del tipo hombre —en caso necesario, también frente al interés de los «buenos», siempre con una cierta distancia frente a la totalidad de las personas y en manifiesta oposición a la universalidad de sus criterios. La elevación del requerimiento está condicionada por la concentración de la energía sobre la esfera reducida. De ahí el necesario alejamiento del grupo que se selecciona frente a lo comunitario.

e) Ascenso ético y la moral del grupo

En el valor de lo noble, el hombre posee el poder de arrebatar al acaso (a la ciega necesidad) su propio desarrollo y el despliegue de su tipo; y de prescribir a ese desarrollo sus objetivos, viéndolos anticipadamente; y, a la vez, posee el poder aún más alto de influir en estos objetivos, predeterminándolos activamente también.

Estas afirmaciones suenan temerarias si se las interpreta intelectualmente y de modo absoluto —como si sólo importara tener ciertas evidencias del valor para dirigir con ellas, cual ideales, el proceso real de la historia. Claro está que no es así. Ningún imaginado «superhombre» puede conducir al hombre hacia lo alto, por no hablar de la fuerza sumamente limitada de la previsión y de la predeterminación humanas precisamente en este punto. El poder del *ethos* en el hombre no está revestido con la forma de una reflexión sopesante y de una elección. Y sin embargo, lo dirigente en él es la consciencia que busca y está dirigida al valor. No un concebir o un comprender es el principio motor, pero sí un percatarse perspicazmente, un tener contacto sapiencial con los poderes transcendentes de los auténticos ideales existentes en sí. Por eso, la tendencia ascendente que aquí arraiga es, no obstante, un auténtico ascenso previdente y moralmente creador —a diferencia de toda tendencia natural, que sólo apunta al valor vital de lo vitalmente más eficaz. En el proceso vital natural del género hombre, todo discurre ciegamente según las leyes naturales; en su adecuación a un fin, la actividad para un fin es sólo aparente. En cambio, aquí es actividad para un fin previsoramente dirigida, conducida y guiada según los valores contemplados —un hilo quizás sutil y débil, pero no, por eso, menos importante, de la teleología histórica en el enorme tejido de la ciega necesidad de las cadenas de determinación indiferentes al fin (y no únicamente de las causales). No es necesario en absoluto atribuir una fuerza especialmente derrocadora en la vida espiritual de cada época a este débil elemento de la auténtica predestinación. Su fuerza y su valor moral no reside tanto en el resultado como en su existir ético real mismo y en la altura axiológica de la determinación que parte de él.

El valor de lo noble se distingue aquí de la esfera del valor vital más claramente aún que tras todo lo anteriormente dicho. Los poderes constructores mismos son, en lo noble, radicalmente distintos, aunque ellos también repercutan en la misma dimensión real, en la línea temporal del

desarrollo del tipo. Es más, dentro de la única realidad común, ellos están claramente en una relación de supra-edificación respecto de los poderes del proceso vital, con lo que las tendencias del desarrollo más alto, dirigido a valores, encuentran el espacio de juego característico por encima de las tendencias del desarrollo más bajo y naturalmente dirigido: la determinación más alta está siempre por encima de la más baja.

Ahora bien, el ascenso moral del hombre no parte nunca históricamente de la extensa multitud y tampoco se lleva a cabo directamente en ella, sino que siempre parte primeramente de un reducido grupo que va en cabeza. Este ir en cabeza es el papel del noble de guía en la vida y en la creación de la colectividad. La multitud es muy perezosa, se mantiene fija y terca en lo que concibe. El noble no arrastra consigo este lastre inerte al avanzar, lo deja tranquilamente tras de sí, corre de prisa, ligero, como pionero del *ethos* humano. De este modo, se llega al aislamiento del grupo, incluso a ponerse enfrente de la colectividad. El aislamiento no es pretendido, es una consecuencia necesaria.

Pero de esta manera la moral del grupo queda tan poco cumplida como el sentido de lo noble. En el aislamiento no está el cumplimiento; al final, todo lo que el grupo crea realmente redunda en provecho de la colectividad. El grupo, después, modela a su imagen a la multitud, la lleva tras sí. Llevar tras sí es diferente de arrastrar consigo. Otras fuerzas actúan aquí. En germen, todo movimiento espiritual es débil, precisa de sacudidas y de libre movilidad. Pero si se fortalece y acrecienta, mueve la más pesada masa. En esto consiste la ley de lo noble y, a la vez, su derecho a la separación y selección.

Lo noble representa en la historia del *ethos* la tendencia revolucionaria. Esta revolución no nace de la insatisfacción, sino de la plenitud y progresiva capacidad de transformación de la mirada para el valor. En lo noble, se encuentra la tendencia al permanentemente nuevo descubrimiento de valores. Pero esta tendencia es permanente precisamente porque el grupo de los nobles siempre atrae hacia sí a la larga a la multitud. Pues en esto consiste el que todos los valores vivos captados presenten la tendencia a llegar a ser comunes. Pero si el contenido de valor llega a ser común, ha dejado de ser precisamente contenido de lo noble. Y lo noble avanza por encima de él hacia un nuevo contenido. Lo noble tiende siempre la mano hacia lo inédito, hacia lo extraordinario.

f) Los rasgos morales distintivos del noble

A este permanente adelantarse, que constituye la actitud básica del noble, corresponde una serie de rasgos característicos adicionales en su conducta, que, tomados exactamente, configuran, a su vez, una diversidad del valor y anuncian así la riqueza de contenido del valor básico.

El noble odia todas las componendas entre valores, también las inteligentes y útiles. Su ventura está en otra dirección: en el cultivo puro del valor que para él sea el valor de la excelencia —también a costa de otros valores. Así sucede ya en lo noble de orden más bajo (por ejemplo, en lo vitalmente noble, en el valor racial); así sucede con mayor motivo en lo moralmente noble. Toda impureza de la tendencia al valor es vulgar, es difuminación, empequeñecimiento —tanto en la personalidad y en su libre obrar como en la vida de la comunidad. Toda medias tintas es despreciable para el noble. La identidad y la integridad absolutas son su gusto, incluso a riesgo de la unilateralidad, la desconsideración y la trasgresión del valor. No se atemoriza ante la responsabilidad y la culpa cuando lo exige su asunto. La gravedad de ambas cosas sólo afecta a su propia persona y no le importa.

Es esencial para el noble la amplia perspectiva, el gran estilo interior en el vivir y en el obrar, también en las estrechas relaciones externas. Para él, es natural intervenir a favor de todo lo grande por mor de ello mismo, por mor de lo grande. Su tender rebasa siempre la persona —y no sólo la propia. Igualmente la comunidad dada. El noble es enemigo declarado de todo lo mezquino y pequeño. Vive elevándose sobre lo cotidiano y lo moralmente fútil. Se eleva sobre la errónea apreciación y la baja exigencia. No se bate cuando no puede respetar al adversario. Quiere el enemigo igual a sí mismo. Y sabe honrar al adversario de igual valor y se ve a sí mismo honrado en él. A su exposición externa y su elevada vulnerabilidad corresponde la intangibilidad interna, ante la que lo vulgar resbala.

A la libre e ilimitada entrega a lo grande corresponde la capacidad para el auténtico entusiasmo, el verdadero absorberse en el asunto; no sólo la capacidad de sacrificio, sino también la alegría en el sacrificio. La felicidad en la entrega es la virtud caballerosa del moralmente fuerte. Y en esto se basa su poder sobre los hombres, la capacidad de arrastrar a otros, de llevarlos hacia arriba, de hacerlos capaz de lo noble. Es el poder de su *ethos* en sí mismo, el ejemplo candente del que anda en cabeza.

La amplitud de miras del noble abarca todo, también lo pequeño en sí y lo más pequeño. No únicamente selecciona los objetivos, sino también los medios y los caminos. El noble desdeña los medios más bajos, tampoco los considera justificados por el fin, rebajarían, degradarían al fin. Tampoco puede llegar aquí a ninguna componenda, se mantiene fiel en la selección del valor de los medios. A la vez, esto es el inconveniente de su *ethos*, su freno interno, la debilidad del noble. Está sin defensa frente a los poderes más bajos, que no se espantan ante ningún medio. No está equipado contra la fuerza específica de lo vulgar, sólo puede luchar contra lo de igual valor. Sólo es combativo en lo grande, no en lo pequeño. No está adaptado a las exigencias de lo vulgar; e incluso su voluntad en contra o su noble indignación no es ni mucho menos resistencia eficaz. Sucumbe cuando la bajeza cae sobre él por la espalda. Siempre se siente solidario con el enemigo noble, pero no con el amigo vulgar.

Cuando este *ethos* llega a la autoconsciencia, se convierte en noble orgullo. El noble tiene que «darse importancia a sí mismo». Su concepto del honor es estricto, bien formado, eternamente incomprendido por el vulgarmente bueno. Sin embargo, no apunta de ningún modo al aprecio de sí mismo y al amor de sí mismo, tampoco aquí pone la vista en la propia persona como tal. Intervenir sin vacilar a favor del honor y la dignidad de la persona ajena es tan natural para el noble como intervenir a favor de los propios. El buen gusto en el trato personal no es una convención en él, sino el delicado respeto, propio de él, ante lo noble mismo en cada persona. Mantiene la distancia, es reservado, modesto en su orgullo. Tanto la impertinencia como la presunción las considera como igualmente vulgares. También en la compasión y en el amor mantiene la distancia respecto a la esfera del yo ajeno. Su aprecio del valor ajeno es precisamente por eso un reconocimiento puro, feliz y alegre. Así es capaz de veneración sin envidia ante el moralmente superior, de mirar hacia arriba sin malos ojos.

Para la mirada hacia arriba hay sólo lo que está por encima de ella. Ignora lo que está por debajo —no intencionadamente o por desprecio, sino porque su campo de visión se llena de otro modo. El noble vive en lo que puede mirar hacia arriba. Si quisiera arrastrar esto hacia abajo y andar en la suciedad, como hace el resentido, tendría que arrastrarse hacia abajo a sí mismo.

g) Diferenciación y clasificación

Hay todo un firmamento de valores que distingue al hábito moral del noble. Todos estos valores aparecen «a la espalda» de su anticipadora intención del valor y no coinciden de ninguna manera con los valores de la excelencia intendidos por él. Estos últimos valores varían con la transformación histórica del *ethos*; las direcciones hacia el valor de los actos del noble son necesariamente diferentes porque los valores a los que se dirigen tienen la tendencia a convertirse en comunes. Pero los matices de valor moral de la intención en sí misma siguen siendo los mismos. Son propios de la orientación que ve anticipadamente como tal, independientemente de su contenido respectivo.

Ahora bien, nos encontramos con que este complejo valor moral ya no se puede contar entre lo bueno; si preferimos integrarlo en el carácter universal de valor de lo bueno —por ejemplo, con la fundamentación de que las cualidades de valor de este hábito global también son «buenas», buenas en sentido eminente, por cierto, moralmente buenas—, entonces no se puede objetar nada objetivamente en contra. En cierto sentido, todos los valores morales permanecen en el seno de lo bueno, no se salen en absoluto de la extensión del valor moral básico. Esto le puede ser concedido sin vacilación también a lo noble. Pero no por eso se puede ignorar que aquí se pone de relieve un valor más especial y más determinado en contenido y, justo, por eso, también más reducido en extensión. Y este valor exige, por supuesto, una determinación particular. Tampoco es casualidad que lo noble se pueda caracterizar en contenido en una medida totalmente diferente a la de lo bueno. Lo mismo vale para todos los demás valores morales especiales. Si se pretendiera ignorar esto, se abandonaría la rica diversidad de los valores morales.

Claro es que en todos los demás valores morales es esto más fácil de ver que en lo noble. Lo noble ya está muy próximo a lo bueno. El *novum* que añade a lo bueno para diferenciarse se asemeja demasiado a lo bueno. Pero la dificultad de la diferenciación no nos dispensa de la tarea filosófica de hacerla y admitirla en la medida en que se consiga captarla. Traspasar los límites es de todos modos el error más habitual en la consciencia del valor. Sólo con la más sutil diferenciación se puede lograr hacer intuitivos los contenidos ideales. Para la captación de la diversidad del valor tiene que hacerse hincapié en la diferenciación. El sentimiento del valor no necesita ni comparar ni clasificar.

Capítulo 41. La plenitud

a) Relación respecto a lo bueno y a lo noble. El pasar a segundo término la teleología

En el grupo del valores de lo bueno, además de lo bueno mismo y de lo noble, se pueden contar los valores de la plenitud y de la pureza, que son ambos, claro está, más especiales y presentan mayor determinación material, pero, no obstante, se encuentran más acá de los valores de virtud propiamente dichos y —como los dos primeros— ya están presupuestos por éstos.

Lo interesante en estos dos valores básicos es la positiva oponibilidad del valor, que se abre paso de nuevo en ellos manifiestamente. Sólo con esto ya es fácil ver que también se confirma que, juntos, constituyen, a su vez, un grupo más reducido de valor. Pero una contraposición parecida vincula a la plenitud con lo noble. De esta doble antitética, resulta la posición axiológica de la plenitud entre lo noble y la pureza. La posición respecto a lo bueno, en cambio, es, en los tres, por principio, la misma.

La fortaleza de lo noble estriba en su limitación a valores de la excelencia. Su debilidad es la parcialidad. La teleología de lo extraordinario no puede agotar la teleología de los valores. Pero su agotamiento —dentro de los límites de la capacidad humana— también es una tarea y también es un valor de suyo. Y hay una tendencia en la esencia del *ethos* humano que apunta a este agotamiento, a la amplitud toda de la diversidad del valor. Esta tendencia está emparentada, por la materia, con los valores —reseñados en las oposiciones del valor— de la amplitud del tipo, de la armonía, del conflicto y de la complejidad, mientras que lo noble cae bajo sus contrarios, el valor de la altura del tipo, de la unidad y de la simplicidad.

El valor de esta tendencia, en tanto que valor de un hábito moral básico, es el valor de la plenitud. La tarea que radica en él es la unificación de las tendencias al valor en vista de la diversidad y magnitud de la diferenciación del valor manifiesta en cada caso. Bajo este punto de vista, lo más alto no es la unidad de un tender, sino la multilateralidad y la politendenciabilidad y, más aún, la ideal simultaneidad de la participación en el valor, el aprovechamiento ético de la vida —aprovechamiento que acoge y comprende todo; y con esto, a la vez, la capacidad de contenido axiológico y aprovechamiento de la persona, la capacidad ética en el sentido de tener

espacio para todo lo que es valioso en sí, la ampliación positiva del sentido para el valor. Lo contrario es el disvalor de la estrechez y mezquindad moral, la incapacidad para la participación en el valor y su aprovechamiento, la simplificación de la vida ciega al valor, la reducción y el desconocimiento —que enjuicia mezquinamente— de la riqueza de valor dada, el empobrecimiento interior y el encogimiento del *ethos*.

En tanto que en todo hábito moral se trata —al menos según la tendencia— de teleología de los valores, ahora, en la plenitud, se tendría que tratar, en oposición a lo bueno y a lo noble, no de teleología de lo más alto o extraordinario, sino de «teleología de todos los valores» hasta donde estén abiertos a la mirada. Pero esto es imposible. La tendencia que ambiciona un objetivo tiene que ser unitaria; de lo contrario, se anula a sí misma. Así sucede que, en el *ethos* de la plenitud, el momento de la teleología misma pasa a segundo término. En su lugar aparece la actitud interior del estar abierto a todo, de la participación y apropiación universales. Claro está que también se puede aquí hablar de una teleología interior de la orientación, del interés, de la participación misma. Y de hecho esta teleología podría ser inseparable del valor moral de la plenitud. Pero la actualidad de la tendencia pasa a segundo término con la extensión creciente del contenido.

En este sentido, se puede decir que aquí también pasa a segundo término la importancia de la jerarquía. En el *ethos* de la plenitud, también se hace justicia a los valores más bajos. La riqueza de valor de lo real, como la del mismo reino ideal del valor, es copiosa. Aquí encuentra su contrapeso el dominio de la jerarquía y del valor más alto.

b) La síntesis del valor en el ethos *de la plenitud*

La plenitud es el valor de la síntesis axiológica en la vida humana. El nivel de entrelazamiento de los momentos de valor constituye el *novum* en su sentido. Claro está que la magnitud de la diversidad no puede hacer saltar la unidad. Pero la unidad misma es sintética, es elaboración, engarzamiento orgánico. Con la magnitud del contenido tiene que crecer el tipo de la unidad. La riqueza objetiva de valor —y todo vivir comporta contenido— pone a la persona ante la siempre nueva exigencia de la síntesis.

En este sentido objetivo, el principio se puede expresar en el valor de la plenitud como la unidad más alta de la más alta diversidad. También en otros dominios hay este principio de valor, por ejemplo, en el estético.

Pero aquí es un principio del contenido ético de la persona y de su conformación concreta de la vida misma. Los brotes de valor están por todas partes, cada uno dirige a la persona un requerimiento, en cierto modo presenta una reclamación a su comprender, a su hacer suyo, a su llevar a cabo. Todo vivir está lleno de valores; pero no todo el mundo está a la altura de lo que es digno de vivir. El *ethos* de la persona tiene que engrandecerse con la riqueza que tiene a mano. El fenómeno habitual es el decir no del hombre a la riqueza de valor de su vida, el vivir axiológicamente de modo superficial en sí mismo y en el mundo que lo rodea. Forma parte del ser moral, como una condición básica de su ser, la unidad sintética del *ethos* mismo.

El hombre nunca está concluido moralmente. Se construye a sí mismo con su crecimiento moral; es su propio objeto de realización, también sin intenderlo. Lleva a cabo su propia síntesis en su estar dirigido a la diversidad del valor de la vida, al acrecentarse su captación y su participación. En la captación apreciativa del valor —y cuanto más entregada al objeto esté, tanto más—, logra la conformación de su propia vida, única y singular, en plena armonía, en sinfonía real de los valores.

Lo que vale de la persona, vale *mutatis mutandis* de todo ser ético. Las relaciones humanas admiten también la misma síntesis del valor. Toda situación presenta brotes de valor, cada una puede ser apreciada en su peculiaridad, también puede marchitarse sin ser captada. También en este respecto el hombre es co-creador responsable del existir, a cuya mano está dada toda la riqueza, co-formador de la realidad ética en que vive. Y de modo parecido sucede con la síntesis de los ideales éticos. También aquí, en la contemplación prospectiva, la rica diversidad es valiosa. Los ideales de la estrechez y de la miseria morales son ellos mismos estrechos y miserables. Y no sucede de manera distinta en la construcción de la totalidad; también aquí se repite la diversidad y el requerimiento de la síntesis del valor. La diferencia es sólo que aquí la síntesis se encuentra más allá del *ethos* del individuo. El hombre se encuentra aquí de nuevo como sillar de un todo.

c) La amplitud anímica y su relación con lo malo

El *ethos* de la plenitud presupone la amplitud anímica, el tener espacio para todo. De especial importancia es esto en vista del conflicto moral. Al igual que el conflicto descubre profundidades, también descubre riqueza de valor; precisamente en él y estando en él, se da cuenta

el hombre de su abundancia. Bajo este punto de vista, el conflicto es algo eminentemente positivo y valioso. El retroceder espantado ante el conflicto, el quitárselo de encima, es estrechez moral. También para el conflicto trágico, del que no hay salida sin culpa, tiene que haber espacio de juego. Precisamente en él se amplía el *ethos*. El incapaz para el conflicto es también incapaz para la tragedia. Es el moralmente encogido, que en el más serio conflicto de la vida da en la blasfemia de lo ridículo; lleva el sello de lo tragicómico.

Desde aquí es claro que el *ethos* de la plenitud se contrapone directamente al de lo noble en un punto: no es excluyente; no sólo no excluye los valores más bajos, sino que, dentro de ciertos límites, tampoco lo contrario al valor. En el sentido de la plenitud, inhiere un valor en el hecho de todo contendido de la vida moral —también en la lucha, en el padecer, en la infelicidad, en la tendencia, esfuerzo o anhelo vanos, en el sucumbir tanto como en el sobreponerse, incluso en el fracaso, en el error, en el ser culpable y en el llevar la culpa. No entran aquí en consideración el valor del padecer o el de la libertad (que aquí también participan profundamente); más bien hay todavía un valor distinto y puro del contenido en todo esto —se lo podría denominar, a lo sumo, el de la grandeza de la vivencia o de la grandeza de la vida moral. Para el moralmente mezquino, todo llega a ser, en definitiva, carente de valor, incluso lo valioso en sí; para quien es de corazón amplio, al contrario: «todo» es valioso, también lo en sí contrario al valor. No hay otro camino para la madurez y la amplitud moral que el que pasa por los conflictos de la vida, por la «experiencia moral» —también por la mala experiencia; y por ésta, quizás, mayormente. Aquí está el límite absoluto de la «enseñabilidad de la virtud». Nadie puede legar a otro su experiencia moral con su auténtica importancia vivida y sufrida. Todas las quintaesencias sacadas de ella que se puedan «decir» son huecas sin haberlas experimentado en sí mismo y suenan a «moralización». Las situaciones llenas de vida y digeridas, con su contenido de conflicto ético, son lo único que en realidad educa moralmente, abre la mirada para el valor, configura, ensancha y, por consiguiente, descubre la riqueza. En este sentido, el haber atravesado, incluso el haber sucumbido y el haber errado, es valioso.

Así confesado, ciertamente que esto es paradójico y no sin inconvenientes. Pero, no obstante, existe. Aquí se presenta un conflicto de valor —más profundo— con lo bueno, una auténtica e innegable antinomia del

valor. En el contenido de valor de lo menos valioso tiene su límite la teleología del valor más alto. No es que aquí se dirija la teleología a lo más bajo como tal; la teleología camina en el *ethos* de la plenitud sobre un segundo plano. Y precisamente la relación —tipificada de manera distinta, no tendencial, sino exhaustivamente participativa— con lo valioso en general «descubre» en cierta medida, aún en lo que es teleológicamente contrario al valor, un contenido de valor. Y no hay que entender esta relación de modo que se justificara aquí lo malo sólo por la plenitud; más bien está legitimado debido al valor de la plenitud —en la medida en que, al menos en contenido, forma parte de ella y no es únicamente negativo, destructivo. No como si lo malo llegara a ser bueno. Es un carácter de valor dimensionado completamente de otro modo el que aquí se pone por encima de lo bueno y malo. Justamente esto es aquí el *novum* y esto hay que aprender en el valor de la plenitud, que precisamente en la esfera del valor más alto, en la esfera del valor moral, hay un punto de vista para el que, en definitiva, todo lo éticamente real todavía tiene un lado de valor. La ética no precisa de ninguna teodicea metafísica. Tiene la antropodicea en sí —en el valor de la plenitud—, la justificación axiológica del hombre en su imperfección.

El *pathos* del sentimiento de este valor es el de un optimismo axiológico universal. Hay que guardarse de malinterpretar eudemónicamente este optimismo. Por principio, se encuentra más allá de la felicidad y de la infelicidad.

La realidad ética es más rica que toda la fantasía humana, que el sueño y la poesía. El hombre sólo peca contra ella a cada momento en la medida en que, embotado, vive superficialmente. La estrechez de su sentimiento participativo en el valor lo empobrece. Es su prejuicio, su ceguera, que no vea la riqueza en que se halla. El *ethos* de la plenitud es la tendencia a hacer íntimamente justicia a la vida, sacarla la grandeza que tiene. Su *pathos* es el de la veneración ante el estar cumplido en todas partes el valor, el saber agradecido — y donde el saber falla, un vislumbrar— de lo inagotable. Quien vive en esta orientación, toda estrechura vivencial la considera como superficialidad, torpeza, esterilidad, desperdicio de la vida; y cuando esto degenera en pose vital buscada, como renuncia indigna, pesimismo mezquino e ingratitud moral.

Capítulo 42. La pureza

a) Oposición a lo bueno y a la plenitud

El valor de la pureza está más cercano a lo bueno que el de la plenitud. A menudo se ha querido ver en este valor el sentido de lo moralmente bueno en general, sobre todo cuando la moral estuvo bajo puntos de vista religiosos. Esto es ir demasiado lejos. Evidentemente, la pureza también es «buena», así como es malo su contrario, el pecado, la mácula, la mancha (μίασμα). Pero la pureza no sólo es mucho más reducida, sino también cualitativamente algo distinto. El sentido de lo bueno es puramente positivo; el de lo puro —tal y como se encuentra ya en el sentido de la palabra— es negativo por el contenido intendido, el no estar tocado por lo malo. Frente a la teleología de los valores e incluso frente a la del valor más alto, aparece aquí la ateleología de los disvalores, y en mayor medida, por cierto, de los disvalores más bajos, más elementales. El puro es aquel al que no seduce ningún apetito, al que no atrae ninguna tentación. Su *ethos* consiste en la intención que se aparta de los disvalores en general y como tales.

Pero más rotundamente que respecto a lo bueno, con lo que la pureza cuadra perfectamente, se conforma su oposición respecto a la plenitud. Aquí se pone de relieve claramente su carácter de antinomia. El *ethos* de la plenitud acoge «todo» y lo valora positivamente, también lo contrario al valor. La pureza, en cambio, excluye de sí todo lo que atenta contra un valor. La pureza es el aislamiento frente a lo malo, la intangibilidad y la inmunidad ética. La carencia de experiencia moral aquí es valiosa. La experiencia, por mucho que descubra riqueza de contenido, ha de haberse ocupado ya con todo; y de todo le queda pegado algo a la persona. El experimentado ha pasado por el conflicto; se le han abierto los ojos —pero a costa de la inocencia. Para el punto de vista de la pureza, sin embargo, la culpa es el mayor de los males y la inocencia el mayor de los bienes. Pues la inocencia no entra en consideración para el hombre como superación de la culpa, sino solo como el estado originario anterior a toda culpa, como la ausencia de tentación, la virtud del niño, que no es mérito y, sin embargo, es cualidad moral altamente valiosa.

Ignorancia, sencillez, candidez, tienen aquí carácter positivo de valor. Configuran el *ethos* de la *sancta simplicitas*. El moralmente complicado está inseguro, cohibido en el conflicto vital, no acierta sencillamente con

el camino recto. Con la pureza se corresponde el fenómeno moral de la naturalidad, la seguridad y la evidencia del camino recto —una especie de instinto moral del alejamiento de lo malo sin saber auténticamente sobre el bien y el mal. Este fenómeno es bastante conocido en el moralmente inmaduro o en quien se encuentra aún en la línea divisoria de la madurez, en tanto que está incorrupto, no deformado. Una plétora de matices sutiles y sutilísimos —que el concepto no puede atrapar, que sólo se pueden insinuar— se halla en este fenómeno. Se los falsea manoseándolos con conceptos. El órgano del sentimiento para el valor se muestra aquí infinitamente más diferenciador que la gruesa lógica del pensar. La simplicidad, la llaneza, la naturalidad del puro, tiene algo convincente, irresistible, liberador para el que se encuentra en la plenitud y cargado con ella. Sabe de la pobreza espiritual del puro y, desde su riqueza, la anhela, por supuesto.

b) Cristianismo y Antigüedad. La pureza como valor básico

La pureza del corazón es la virtud cristiana originaria. Esta virtud considera como un mal la riqueza de espíritu. Dichosos son los que son pobres de espíritu. La dicha es el *ethos* del niño. Suyo es el reino del cielo, el anhelo del pecador.

Ciertamente que esta ética de la vuelta atrás es muy parcial —por no hablar de la cuestión de si hay para el hombre el retorno a la inocencia. Pero, desde luego, el valor básico está contemplado correctamente. Con esta contemplación del valor, la etica cristiana ha sido innovadora, más aún que con el mandato del amor al prójimo. La ética antigua no solo no conoció el valor de la pureza en este sentido, sino que lo rechazó en sus mayores representantes filosóficos. Así Aristóteles negaba incluso la capacidad del niño para la eudemonía; en la eudemonía veía justamente la perfección moral, la τελείωσις de lo bueno, la suma de las virtudes. Su evidencia consistía en esto: sólo quien está puesto ante el conflicto moral puede presentar virtud y ausencia de virtud. Si la virtud consistiera únicamente en la ἐνέργεια, esto sería innegable. Pero si hay un *ethos* de la posición que está más acá de todo conflicto y frente a toda energía, entonces resulta desconocido el peculiar valor de un *ethos* tal[39].

[39] Para esto, véase Aristóteles, *Eth. Nic.* 1100 a 1ss.

De modo similar a lo bueno y a lo noble, la pureza también es el valor básico respecto a una serie de valores morales conocidos. En su dirección de valor, se hallan la veracidad, la sinceridad y la franqueza. Estos valores son lo natural al sentir moral no corrompido. El puro no tiene nada que ocultar; el disimulo, la reserva le son ajenos. Deja mirar a los demás libremente dentro de sí, le falta la vergüenza del culpable. No necesita ningún ropaje, ninguna máscara; su desnudez no es flaqueza.

Lo mismo vale de la llaneza de su modo de actuar. El puro interviene irreflexivamente, se dirige simplemente al asunto. Para los rodeos, le falta tanto el motivo como la sabiduría del mundo. No necesita despistar. Que, pese a todo, para el que ha caminado por el mundo, sea en el fondo opaco, insondable y así, en definitiva, verdaderamente despistante, no depende de él, sino de la incapacidad de aquél para ser sencillo y claro. Quien no cree capaz a ningún hombre de naturalidad, cuando la encuentra de verdad, cae necesariamente en engaño; su propia cargante reflexividad y su carácter complicado le engaña sobre la comprensión de la sencillez. Esto no impide que el puro entienda sin esfuerzo al puro.

c) La pureza como poder moral

Así como es ajeno al puro todo lo sinuoso, también lo es la desconfianza. El puro tiene fe en la bondad del hombre, espera siempre lo justo y lo bueno, tiene el optimismo infantil. Mantiene esta fe también en contra de toda apariencia y sobre todo allí donde no entiende los motivos y las tendencias. Le es ajeno e incomprensible ese pesimismo ético corrosivo que cree capaz a todo el mundo de lo malo. Esto no es hacer la vista gorda sobre el mal conocido —pues el juicio de valor del puro es claro—, sino que, al igual que su propia conciencia es sencilla y libre, carente de componendas y no se tortura a sí misma, y al igual que su propio merecimiento de la felicidad e idoneidad para ella se basa en esto, él espera de los demás lo mismo. Y con toda su ingenuidad, esta confianza suya es un poder cuya magnitud tanto menos él mismo vislumbra cuanto más lo tiene.

Al igual que hay un influjo, incluso, por así decirlo, un contagio, del impuro para lo malo, también hay un influjo del puro para lo bueno. Aquí se muestra la pureza —frente a su sentido primeramente negativo— como una fuerza eminentemente positiva y creadora en la vida. Quizás nada ejerza una influencia tan poderosa para lo bueno, tan convincente e

íntimamente transformadora, como el mero existir del puro, del que va tras lo recto de modo natural, tal y como lo ve y lo entiende en su sencillez. Precisamente en su pasar de largo ante lo malo, en su no comprenderlo y no reaccionar ante ello, crece el puro en lo simbólico, arrastra consigo al caído y al que ha sucumbido moralmente. Sobre esto —y de ninguna manera sobre la a menudo dudosa superioridad del adulto— descansa el encanto del trato con el niño, el efecto reparador y liberador de la niñez misma sobre el experimentado y conocedor de la vida —la educación del adulto por el niño.

Este poder es el secreto del puro, su verdadero misterio. La inocencia no se defiende de lo malo, justamente porque no lo ve —y cuando lo ve, no lo comprende y no lo cree. Externamente, está carente de defensa. Y sin embargo, está acorazada y es inmune como ningún otro *ethos*. Su no defenderse no es impotencia. El culpable es impotente frente a ella. Y nunca siente su impotencia tan profundamente como cuando encuentra la mirada del puro, que no ve lo malo en él e, incluso, viéndolo, no lo puede creer. En la medida en que el puro reacciona ante él como si también fuera puro, se ve el culpable íntimamente negado, juzgado y reprobado por completo —como ningún juicio de valor consciente podría negarlo y reprobarlo.

El malo es por su naturaleza temeroso de la luz. Se atemoriza ante la mirada del puro, se esconde de ella, se aparte del camino. No soporta la claridad de la inocencia. El *ethos* del puro atrae alrededor de sí un círculo de fascinación, que se recorta en medio de la coloreada realidad del hombre, y quien, con todavía una chispa viva de sentir moral entra en este círculo, cae fascinado. El existir del puro es el inconsciente poder de lo bueno, que transforma personificándose, haciéndose carne en cierto modo; en su existir, tiene realidad el poder —de lo contrario, sólo ideal— del reino del valor, si bien esa realidad no es de este mundo y es sentida por los que la experimentan en sí como no siendo de este mundo. Esto no es un símil, ni una exageración poética. Puede ser cierto que muchos no conozcan este fenómeno. Esto no prueba nada en contra; sigue siendo, desde luego, un fenómeno real. Quien lo conoce, es atrapado por él en lo más intimo. Ciertamente, puede ser bastante extraño en la vida mundana, pero, en la vida cotidiana, el que no está completamente embotado lo encuentra a cada paso. Los Evangelios pintan grandiosamente en la figura de Jesús el mayor ejemplo —no en su divinidad, por cierto, sino en su humanidad. Ante la mirada de Jesús, ante su palabra sencilla, enmudece el

cálculo prudente y la argucia. Ciertamente que en este caso juega un papel conjuntamente la superioridad de la persona con su idea; pero tras ella, todavía hay algo distinto, que le da apoyo, la superioridad moral del puro Y no aislado en el sombrío pasado se encuentra legendariamente este gran ejemplo único, sino que siempre surgen de nuevo, atrapados por el mismo espíritu, los grandes representantes de este *ethos*. Con vestiduras modernas, se encuentra en muchos personajes de Dostoievski[40], del modo más convincente en su «Idiota». El círculo de fascinación del puro es tangible como una atmósfera, nadie puede sustraerse a él; pero el poder que él ejerce no se halla ni en su palabra ni en su obrar, sino enteramente en su mero ser moral. El puro no realiza; su *ethos* no es teleología. Ya en sí mismo, él es amonestación, conciencia andante del impuro; lo es sin juzgar o reprobar por su parte. Pues algo lo pone frente a la baja pasión, al odio, a la envidia, al estar enfermo, al resentimiento —siempre es como si hablara desde su ser la palabra ante la que enmudece todo juzgar: quién esté libre de pecado, que tire la primera piedra.

La pureza perfecta limita con la santidad. Como tal, siempre ha sido venerada en los más grandes tipos de pureza, aunque la santidad no es un valor ético y no se adapta a la dimensión humana. La «separación» del ser para sí aparece en este caso en primer plano. De ahí el destello del más allá en este ideal.

d) Formas de aparición de la pureza

El *ethos* de la pureza se extiende a todas los estratos de la conducta humana, así como a todas las clases de actos. Y siempre tiene su acuñación especial. Como pureza del obrar, es el modo directo de la acción, la ausencia de caminos secretos y de ocultación de los verdaderos objetivos tras los aparentes. Como pureza de la palabra, es la claridad, que excluye de sí el doble sentido, la ambigüedad, el disimulo o la alusión indirecta. Más profundamente radica la pureza del pensamiento, la simple imparcialidad, la objetividad no reflexiva, la ausencia de motivos camuflados y de segundas intenciones.

Pero ocupa un lugar central respecto a todo esto la pureza de la disposición de ánimo —la sencillez en el amor y en el odio, en la veneración

[40] También Alexei Karamazov es un bello ejemplo.

y en el desprecio, en la benevolencia y en la ira. Impura en este sentido es la actitud opaca frente a la persona ajena, cargada de contracorrientes, compleja —tal como la admiración envidiosa, el amor celoso (suspicaz), la ira retenida o impotente y, sobre todo, el oscuro poso del resentimiento, que todo lo falsea. Con la pureza en este sentido, se corresponde la repugnancia ante toda «segunda tendencia» secreta, inconfesada, en cierto modo al acecho en el trasfondo del propio ser, así como la repugnancia ante los momentos de refrenamiento interior, como la falsa vergüenza en el amor o en la veneración, que es un velo de cobardía moral. El puro se reconoce libre en su sentir real, tanto interiormente frente a sí mismo como también, cuando importa, frente a los otros. La reflexión acerca de cómo puede ser sentido su sentir por el otro, qué tipo de luz puede proyectar sobre él, está lejos del puro. No tiene la distancia de la pose frente a su propia y verdadera dirección de sentido, sino que esta dirección suya atraviesa inmediatamente y cumple su ser. En el puro hay armonía de la actitud interna y externa, de la consciente y la inconsciente.

Se puede hablar también en el mismo sentido de la pureza de la voluntad: es la entrega ilimitada y total en el acto de la voluntad. Ante el puro, cada uno tiene la certeza de que, en sus intenciones, se expresa la esencia de la persona. Quién tenga este sentir, puede estar constantemente cierto de su voluntad. Así el puro es inmediatamente fiable, digno de confianza —también sin haber justificado la voluntad especial, la confianza regalada.

Lo mismo se repite en la esfera más baja de la vida del apetito y del impulso. El puro no es el que no tiene impulsos, pero sí aquel en el que conservan su naturaleza y belleza no falseadas. Su disimulo y su abuso son, para él, en igual modo, ensuciamiento. La delicadeza, la castidad, el pudor, es la pureza en la esfera de la sensibilidad. Para el inocente, asimismo son naturales, tal y como el impulso sensible mismo; así pues, con su pérdida, también es falseada su pureza natural.

e) Posibilidad de pérdida e irrecuperabilidad

Lo peculiar de la pureza y de todos los matices más especiales de valor que están emparentados con ella estriba en que no puede ser ni pretendida ni realizada. Se la puede anhelar, puede uno consumirse por ella, pero ni se la puede convertir en objetivo y contenido de la intención, ni

se la puede realizar sin intención directa en el propio ser. Esto último es, por contra, en todos los valores morales, la forma habitual en que llegan a ser reales y lo primero al menos es posible en general (véase, cap. 27 d. e.).

El fundamento de todo esto no radica en la esencia del tender y de la realización, sino en la esencia del valor de la pureza en sí mismo. Es una peculiaridad constitutiva de su materia. En el fondo, esta materia es negativa, un carecer, un mantenerse puro de algo, un apartar, un estar intacto que, una vez violado, no se repite. Sólo se puede realizar algo positivo. Pero en la pureza, sólo es positivo el carácter de valor mismo, no la materia. Positivos son también, además, los fenómenos acompañantes, por ejemplo, el «poder para lo bueno». Pero la auténtica esencia básica, la posición de su intención respecto a lo disvalioso, sigue siendo negativa. Por consiguiente, la pureza es única entre los fenómenos morales, radicalmente diferenciada de todo lo que podría estar emparentado con ella: o se cumple en un hombre o bien es por siempre incumplible. Por eso, además, tiene que ser válido de ella esto: se la puede perder cuando se la tiene, pero no ganar cuando no se la tiene. Es un estado originario del *ethos* anterior al conflicto, anterior a la «vida» propiamente dicha, anterior a la experiencia y a la culpa. Al joven le cae del cielo, pero una vez que la ha perdido en la vida, en vano anhelará el adulto recuperarla. Sólo puede salvarse lo que aún no está perdido. Lo perdido es irrecuperable —al igual que la culpa, es imborrable; no se puede hacer que el hecho ocurrido no haya ocurrido.

La pureza no es un mérito de aquel que la tiene; no es ganada, le es regalada. Pero tanto más su pérdida es culpa moral. Si no es posible alcanzarla, desde luego es posible salvaguardarla. En este sentido, también la pureza está referida como valor a la libertad, no de manera diferente a todos los demás valores morales. Incluso, en este sentido, también radica en el deber ser de la pureza algo así como una tarea actual. Y en este sentido puede llegar a ser intendida. Es más, la tendencia a la salvaguardia de la pureza es lo moral en sentido estricto en el *ethos* del puro. En esta tendencia consiste la interior posición de defensa y vigilancia contra lo malo. Sólo desde aquí se comprende también que el *ethos* de la pureza no se circunscriba a un ideal estado originario de la niñez más acá de todo conflicto y toda responsabilidad; que, más bien, el hombre pueda conservar algo de él profundamente dentro de su vida. El hombre no pierde

de golpe toda la inocencia. Precisamente la culpa al inicio le hace sentir qué tipo de valor está en juego. Y cuanto más profundamente desciende, cuanto más pierde su pureza, tanto más puede fortalecerse en él el *ethos* actual de la salvaguardia. Pues tanto mejor puede medir el valor de la pureza que pierde —pero también de la pureza que todavía no ha perdido.

Si sólo hubiera la pureza absoluta y la impureza absoluta, se podría decir: el valor de la pureza excluye su ser para sí, esto es, la consciencia de sí mismo. Quien tuviera madurez y experiencia para captarla, la tendría que haber perdido ya; pero quien aún la tuviera en sí, no la podría captar. Esto, de hecho, vale para los extremos. Pero los extremos no se dan en la vida moral y tampoco de modo actual. El *ethos* humano se mueve en la larga escala de los niveles intermedios. Sí vale, en cambio, la ley en forma relativa: cuanto más profunda la consciencia de la culpa, tanto más elevada la valoración de la pureza. Esto significa: cuanto menos se tiene el valor, tanto más se puede tener el sentimiento del valor para él[41].

f) La dialéctica interna de pureza y plenitud

De la relación antinómica entre pureza y plenitud ya se ha hablado anteriormente. Tienen una posición excluyente entre sí. La peculiaridad que diferencia a esta relación de otras oposiciones del valor es que el *ethos* de la plenitud requiere el valor de la pureza y el *ethos* de la pureza requiere también, por su parte, el valor de la plenitud. Ambos están incompletos sin el otro. Se podría decir también que, desde un cierto nivel, en ambos tipos de *ethos* brota la tendencia contrapuesta a su ser, esto es, se invierten según la intención.

Este hecho es bastante conocido. Hay el eterno anhelo del que está en la plenitud de retornar a la pureza que ha perdido; el anhelo del

[41] No es posible afirmar más que este «puede». No se puede decir que el sentimiento del valor de la pureza se incrementa necesariamente con la impureza. Aquí se añaden otros factores oscurecedores del valor, que actúan en dirección contraria. Con la impureza, se incrementa también el embotamiento moral. Naturalmente, la impureza oscurece primeramente ese valor contra el que atenta. Es, en este caso, el valor de la pureza. Desde un cierto grado de impureza, se podría invertir la relación.

moralmente maduro y experimentado, incluso del adulto en general, del estado ideal originario de inocencia, candidez y naturalidad infantiles. Y hay asimismo el anhelo del que aún está en la pureza de la plenitud, hacia la que él va madurando: el anhelo del niño de la plena y rica humanidad del adulto —un anhelo que apunta a la gravedad oscuramente vislumbrada del conflicto, de la responsabilidad, incluso de la tragedia de la vida. La diferencia en este doble anhelo es clara: el del puro hacia la plenitud va al encuentro de su cumplimiento, aunque el cumplimiento sea diferente a como el anhelo soñaba; el del que está en la plenitud hacia la pureza seguirá estando necesariamente incumplido, es verdaderamente anhelo «eterno». Y ambas cosas se fundan en la esencia de los valores en sí mismos, es el destino interno de su *ethos*. El proceso de transformación es irreversible; transcurre sólo en una dirección, de la pureza a la plenitud. El niño no escapa a la seriedad y a la riqueza de la vida; el adulto, en cambio, anhela inútilmente el regreso a la inocencia perdida. El anhelo del niño se convierte en tendencia y realización; el del adulto, no puede; el valor de la pureza ni es pretendible ni realizable.

Por consiguiente, en esta antinomia del valor se puede hablar directamente de una positiva referencia del contenido de la oposición, de una dialéctica de los valores mismos. La síntesis de ambos en un único *ethos* seguirá siendo, claro está, eternamente imperfecta; la excluyente posición de los valores no lo tolera de otro modo. Pero, no obstante, se pueden caracterizar de manera aproximada como síntesis los estadios reales del proceso en la transformación del *ethos*. Y cuanto más fuertemente se conserve tanto el *ethos* de la pureza como el de su salvaguardia y defensa en el crecimiento de la plenitud, tanto más se cumplirá la unidad sintética de los valores en un *ethos*. Pero el límite de la síntesis se halla, a su vez, en la esencia de los valores mismos, nunca se puede anular. Y quizás los tipos morales no se diferencian en nada tan básicamente como en el predominio de uno u otro *ethos*.

g) Pureza y libertad, fe y ethos

Es comprensible que el corazón humano no quiera contentarse con esta dialéctica que repercute en perjuicio de la pureza; es comprensible que busque ayuda en otras partes y un cumplimiento de otra índole.

Cuanto más profundamente capta el hombre el valor de la pureza, tanto más se opone a su irrecuperable estar perdido, tanto más fuerte llega a ser la «necesidad metafísica» del restablecimiento de la inocencia. Desde muy antiguo, el pensamiento religioso complace esta necesidad, sobre todo cuando el valor de la pureza como tal se coloca en el centro de la consciencia moral. El antiguo concepto de la «purificación» (κάθαρσις) como supersticiosa «extinción de la culpa» se vincula en él con la idea del perdón y de la redención —mediante el sufrimiento y sacrificio de la divinidad que se manifiesta para el hombre mismo. La pureza regresa como don de gracia. La condición que ha de cumplir el hombre sólo es la fe. El misterio de la regeneración disuelve la antinomia de los valores.

Que el misterio mismo provoque una antinomia distinta y más difícultosa —entre el valor de la pureza y el de la libertad—, difícilmente podría ser evitado en toda su envergadura por el pensar religioso. Inevitablemente, se presenta una antinomia que abarca la ética y la religión. Pero la ética no tiene que resolver esta antinomia; la ética no habla del valor de la redención. La carga de la aporía le toca únicamente al pensamiento religioso. En cambio, para la ética, que está más acá de las necesidades metafísicas, sigue estando en vigor la ley de la pureza, ley que radica en la esencia de esa materia: que cuando la pureza se pierde no es recuperable.

Si la pureza fuera el único valor moral o incluso el valor moral central, esto significaría, claro es, un pesimismo ético radical. Pero no es ni lo uno ni lo otro. Sólo es uno de los miembros en una oposición del valor completamente equilibrada. Y más allá de esta oposición, hay que buscar un valor básico únicamente en la «teleología positiva de lo más alto», en lo «bueno». Pero lo bueno deja abierto a la realización y a la más seria voluntad toda la diversidad de los valores morales especiales, ascendiendo hasta el más alto.

Es necedad disputar con lo imposible. La vida real llega hasta el borde de lo pretendible y alcanzable.

Sección V:
Valores morales especiales (primer grupo)

Capítulo 43. De las virtudes en general

Lo que valía de los valores morales básicos vale también de los valores morales más especiales, los valores de virtud. Son los valores de la conducta humana misma; y como la conducta se aplica a tipos muy diferentes de situaciones objetivas, necesariamente hay una rica diversidad de las «virtudes» materialmente diferenciadas.

Lo que sigue siendo común a todas ellas es el carácter de valor de la virtud como tal, en tanto que carácter de valor de lo bueno referido a determinadas relaciones. Así, pues, también sigue estando en vigor en ellas necesariamente el principio de que los valores morales están fundados en valores de situación objetiva, esto es, que los valores morales convienen a la intención que se dirige a situaciones objetivas valiosas, y que su carácter específico de valor, no obstante, sigue siendo independiente, en este estar referido, del valor de las situaciones objetivas. Precisamente esto es importante aquí metodológicamente, pues las virtudes se diferencian en contenido por el valor de situación objetiva. Desde Aristóteles, que siempre se adentró en las virtudes concretas con la pregunta del περὶ τί («a qué se refiere la conducta»), se las ha intentado diferenciar mediante este rodeo. Pues cada una tiene a la vista un valor diferente de situación objetiva. Esta es la manera dada de proceder.

Claro está que aquí existe un cierto peligro de que, ante el valor de situación objetiva, se pierda de vista el valor de virtud. A quien este tipo de análisis aún le resulta nuevo, olvida continuamente que el valor fundado está caracterizado a lo sumo indirectamente por el fundante, pero no está determinado de ningún modo en su carácter de valor. De hecho, tampoco se puede expresar en un esquema determinado la relación de fundamentación misma; esta relación es diferente con el ser diferente del contenido mismo. Y como siempre sólo el sentimiento vivo del valor o su modo de exteriorización, la respuesta al valor o el predicado de valor, puede indicar aquí el específico carácter de valor. Por contra, la relación de fundamentación sólo puede configurar en este caso un acceso al valor moral, esto es, una guía en contenido para el sentimiento del valor hacia su objeto, el valor moral.

Dar una tabla completa de los valores de virtud significaría agotar el reino de lo moralmente bueno. Esto es una tarea irrealizable. No puede tratarse de eso. Más bien, sólo se puede recoger lo que ha puesto de relieve la consciencia del valor de cada época y ha hecho tangible en alguna medida. Pero tiene que quedarse a un lado lo que se ha entendido como «doctrina de la virtud» propiamente dicha; de una doctrina así, no forma parte únicamente la descripción de los valores, sino también la instrucción para su realización. Este tipo de instrucción es lo que ha malogrado su objetivo en toda época y tenía que malograrlo, pues nunca se llega a ser bueno mediante el aleccionamiento. Es lo que el moralmente sensible siempre ha rechazado —no sólo entendiéndolo como arrogancia, sino también como trivialización de lo más alto y serio, como aquello que incluso ha rebajado las palabras «moral» y «virtud» hasta algo aburrido y casi risible. La ética no ha de «moralizar». Sólo cada uno puede darse a sí mismo la «doctrina de la virtud». Y los valores morales se pueden mostrar simplemente dentro de los límites de la respectiva contemplación del valor —más acá de toda tendencia práctica.

Ahora bien, en la visión de conjunto histórica se muestra que pueden diferenciarse varios grupos específicos de virtudes, entre los cuales faltan manifiestamente los miembros intermedios. Hay que atrapar los valores cuando y cómo se los llega a captar —con el riesgo de perder la unidad ante la diversidad o de equivocarse en la ordenación. De este modo, han de ser diferenciados seguidamente tres grupos. En los dos primeros, se puede indicar por cada uno un valor básico (justicia y amor al prójimo), alrededor del que se agrupan los demás. El primero corresponde predominantemente al *ethos* antiguo; el segundo, al cristiano. Pero manifiestamente ambos grupos son mucho más ricos de cómo se presentan en una limitada vista de conjunto enumeradora. No importa aquí de ningún modo la integridad, sino lo cualitativo de la diversidad del valor, el carácter de oposición de los grupos, las relaciones resultantes del valor, la ocasional relación de complementariedad, el conflicto de valor, etc. Además, la jerarquía sigue siendo, claro es, un importante desiderato. Pero tiene que aceptarse de ella el que difícilmente se la puede seguir al detalle —al menos en el actual estado de la investigación del valor.

Los siguientes análisis del valor no van más allá de ningún modo en esta tarea. Precisamente la seriedad y la actualidad del problema del valor moral no tolera otra cosa. Toda superación de este límite —y la antigua

teoría de la virtud siempre lo ha sobrepasado— tiene que caer en la ambigüedad del «moralizar». Para nosotros se trata simplemente del carácter de valor de la virtud concreta en sí misma hasta donde se pueda contemplar e indicar. Cuanto más se pueda ver aquí lo diferente, tanto antes se llega a descubrir el carácter global del reino del valor.

Capítulo 44. Justicia

a) Derecho, igualdad y el ser justo de la persona

El sistema platónico de las virtudes culmina en la justicia (δικαιοσύνη). La justicia debía ser una especie de coronamiento de la contención de sí mismo, la valentía y la sabiduría. Esto se correspondía con la orientación básica de Platón hacia el valor de comunidad. En sí, esta ordenación no radica en la esencia de las cuatro virtudes. Sin embargo, subsiste la posición central de la justicia en su grupo. De ahí que aquí se la ponga por delante.

El sentido primero y rudo de la justicia es la tendencia que discurre contra el burdo egoísmo del individuo. Respecto a los bienes vitales, el egoísmo se sitúa en este punto de partida: todo para mí, da lo mismo lo que quede para los demás. La justicia pone, frente a esta tendencia, esto: no todo para mí, sino a mí y a los demás lo mismo. Toda burda ofensa al prójimo, ya vaya contra su organismo, su vida, su posesión, su posición social, su fama o su honor, encuentra su bastión defensivo en esta orientación fundamental. De antemano, lo esencial en ella es la idea de la igualdad: iguales derechos y deberes para todos, tanto frente al individuo como frente al conjunto de la comunidad dada —desde la comprensión de la situación común de que esto es la condición básica de la vida en común.

Este principio puede significar cosas diferentes en contenido. Para el hombre antiguo, sólo significaba en primer término esto: lo igual a los iguales; de lo que resultaba como reverso: lo desigual a los desiguales. Por tanto, el alcance del principio no iba más allá de la desigualdad dada de los individuos empíricos. Sólo por oposición a ello se abrió paso —bajo la influencia del cristianismo— la ampliación de la exigencia: iguales derechos para todos. Esto quiere decir: por muy desiguales que puedan ser los hombres por el carácter, la índole espiritual o la posición social, hay una instancia ante la que todos ellos son iguales. Esta idea de la igualdad es

una exigencia estrictamente ideal. No niega esas diferencias, tampoco se aplica a todas las relaciones de la vida, sino sólo a determinados y ciertos principios y derechos originarios del ser humano en general. Todo Derecho positivo tiene el sentido de ser la formulación de estos derechos originarios en sus ramificadas consecuencias. Es injusto atentar contra ellos y, según su sentido, los hombres «deben» ser iguales. Y la existencia en regla de la exigencia de igualdad entendida en este sentido muestra su significación en que también el que la viola todavía la reclama para su persona; por tanto, el que la viola obra en contra de su propio interés. Quien roba la propiedad ajena, pretende, desde luego, que esos mismos valores de objeto sean su propiedad; lo que sólo es posible cuando se considera inviolable la propiedad. El delincuente niega con su obrar la base de derecho a la que él mismo se remite en el usufructo de lo hecho. Excluye a sus hechos del derecho que reclama.

La justicia no es lo objetivamente recto, tampoco el Derecho ideal. En el mejor de los casos, éste es objeto de la intención del justo. Pero el uso del lenguaje favorece la confusión. En sentido amplio puede ser «justa» una ley, una institución, un ordenamiento existente, en tanto que todo ello se corresponda con la idea de lo recto. Pero en este sentido, «justo» no significa un valor moral de la persona. La persona no es aquí en absoluto la portadora del valor. El valor, por mucho que sólo el obrar humano lo pueda haber realizado, sólo es valor de objeto, valor de situación objetiva, un bien para el hombre. En este sentido es valioso todo Derecho existente y todo Derecho ideal. Pero en un sentido diferente, «justo» es el hombre que intiende o hace lo recto, que ve o trata al prójimo —sea en la disposición de ánimo o en la acción— desde el punto de vista de la igualdad exigida. En este caso, «justicia» es valor de acto de la persona, valor moral.

b) Hacer lo injusto y padecer lo injusto

Esto ha sido expresado de la manera más clara en la lucha de la ética platónica contra el concepto sofístico de la justicia (*Gorgias* y *República*). Los sofistas Calicles y Trasímaco aparecen aquí como defensores de una especie de moral de poder, según la cual es «justo» lo beneficioso al más fuerte y perjudicial al más débil. En cierto sentido, se puede calificar esta idea como natural y pre-moral. También se la puede separar de la moral de poder y generalizar. El Derecho existente sólo tiene el sentido de un

medio; el sentido de lo jurídico en el hombre sólo de un valor del resultado, es decir, de una instancia protectora contra el abuso ajeno. La más alta iniquidad es padecer injusticia. Preservar lo justo es un bien; perderlo, es un mal. Lo que aquí se mienta únicamente es el valor de situación objetiva de la justicia. Este valor existe, ciertamente, de modo incondicionado, pero no es el valor moral.

A lo que Platón opone la tesis: padecer lo injusto es mejor que hacer lo injusto. De este modo, lleva a cabo de golpe el tránsito al valor moral. Gozar de lo justo es un alto bien, pero nada más. Hacer lo justo, en cambio, es un valor de índole completamente diferente. No es un bien, sino una dignidad moral de la persona. Nada expresa esto más plásticamente que el dicho platónico de que quien padece lo injusto es todavía 729 veces tan feliz como quien hace lo injusto. Esto suena como un chiste. Pero, desde luego, el sentido nadie lo desconoce: el valor del ser justo es absolutamente incomparable con el del experimentar justicia (gozar lo justo) —un valor de rango completamente diferente. Ningún padecer lo injusto justifica al hombre para su violación.

Así hay que entender también que Platón pueda conceder al valor de la justicia el lugar del valor moral más elevado. Si existe virtud en la conducta recta para con el prójimo, entonces tiene sentido admitir a la justicia como suma de la virtud. Desde luego las otras tres virtudes platónicas tienen más el carácter de una conducta meramente interior, al menos comparadas con la justicia.

c) La justicia como el más bajo y elemental valor de virtud

En sí, esto no es una sobreestimación de la justicia. El descubrimiento filosófico del auténtico valor moral en ella, tal y como se llevó a cabo en la ética socrático-platónica, podía exagerarse fácilmente en su consciencia del valor recién nacida. No obstante, lo que se sostiene con toda razón en el seno de la ética platónica no se puede mantener desde una amplia visión de conjunto. Si se añade la diversidad de los valores morales que se han descubierto desde entonces —sobre la base, por cierto, de este primer paso pionero— se invierte la tesis. Entre los valores de virtud propiamente dichos, no hay que considerar a la justicia como el valor más alto, sino, más bien, como el más bajo.

Esto se manifiesta en que, en la justicia, el deber ser no expresa un *maximum,* sino manifiestamente sólo un *minimum* de requerimiento

moral. En primer lugar, su exigencia a la conducta del hombre es incluso puramente negativa: no hacer lo injusto, no cometer ningún abuso, no traspasar la esfera de la libertad ajena, no perjudicar a la persona ajena con todo lo que forma parte de ella. Esto es lo que se expresa inequívocamente en la segunda tabla del Decálogo; son prohibiciones: no matar, no robar, no adulterar, no dar falso testimonio, no apetecer lo que no nos pertenece. Si esto fuera todo el sentido de la moralidad, su tendencia sería exclusivamente de conservación, no constructiva. Siempre se trataría en ella de la protección de los bienes más bajos y elementales: vida, propiedad, familia, etc. Si la justicia se agotara en esto, sólo sería un valor de medio para esos valores de bienes.

Claro está que esto no agota de ningún modo su esencia. En primer lugar, tras esos valores de bienes, se oculta algo moralmente positivo, la esfera de la libertad de la persona. Esta esfera es aquello a cuyo respeto (como valor de situación objetiva) apunta la justicia. Pero además se pone de relieve algo mucho mayor. El Derecho, con su ordenamiento objetivo y su igualdad, tal y como lo busca la disposición de ánimo del justo, es, en efecto, instancia de protección, pero de ningún modo sólo de los más bajos valores de bienes, sino también de los más altos valores morales y del más alto, valores que no llegan a ser afectados directamente por su ordenamiento. Todos los más altos valores espirituales, los valores de la cultura propiamente dichos, sólo pueden florecer cuando el organismo, la vida, la propiedad, la libertad personal de acción, etc. están asegurados. Sólo en este caso hay espacio de juego para una tendencia más alta. Por tanto, la justicia crea el espacio de juego para los valores más altos en la realidad. La vida moral refinada sólo puede empezar cuando están cumplidas las rudas condiciones básicas. Y la justicia es la tendencia moral dirigida a su cumplimiento. Es la condición previa de toda ulterior realización del valor. Es, en cierto modo, el pionero entre los valores de virtud. La justicia es el *minimum* en moralidad que antecede al despliegue de toda moralidad.

d) Legalidad y moralidad

Con este carácter de *minimum* está relacionado el que el contenido objetivo de la justicia, el Derecho, se pueda acuñar en fórmulas fijas, se pueda codificar, incluso que dentro de ciertos límites, cuando no es cumplido libremente por el individuo, se lo pueda imponer a la fuerza mediante un poder público que vela por su cumplimiento.

Esta fijación y esta coerción contradicen el sentido de la moralidad, cuya esencia consiste en la libertad del cumplimiento y en encontrar lo correcto creativamente caso por caso. Un mandato autoritario, completamente determinado en contenido, no es un mandato moral. La disposición de ánimo no se deja prescribir desde fuera sus objetivos, menos aún forzar a su realización. Pero precisamente sucede que la exigencia jurídica no se dirige en absoluto a la disposición de ánimo, sino exclusivamente a la acción. La legalidad no es moralidad; sólo a aquélla y no a ésta puede conducir la coerción jurídica. Y los bienes más bajos son de importancia tan elemental —precisamente porque configuran la base de toda realidad del valor más alto— que precisan de semejante instancia de protección tan fuerte. La buena voluntad, que fácilmente falta, no es suficiente seguridad para ellos.

Claro está que esto no excluye que este estrato de exigencias, mínimo y negativo en lo principal, también pueda ser querido y cumplido sin coerción, desde una disposición de ánimo auténticamente moral, esto es, por mor de él mismo. Tal voluntad y tal cumplimiento es, naturalmente, el ideal moral que está enlazado con todas las exigencias jurídicas. En este caso, coincidirán en contenido la legalidad y la moralidad. Y sólo en este caso es verdaderamente «justa» en el sentido estricto y moral de la palabra la actitud moral del hombre. Todo sometimiento voluntario, toda auténtica obediencia al orden y a las leyes existentes, toda verdadera virtud del ciudadano como tal —desde la honestidad y la honradez sencillas e imperturbables ascendiendo hasta el sacrificio sin vacilación de la persona—, descansa en esta acción moral.

Esto es lo éticamente decisivo en la justicia. En ella, el acento de valor moral no radica en absoluto en la dirección de la situación objetiva —publica o privada— a la que apunta su intención, sino en su valor como actitud moral de la persona. También aquí, como siempre, el valor moral de la intención es diferente al valor intendido, por muy importante que pueda ser éste todavía. La justicia como valor de disposición de ánimo está fundada, ciertamente, sobre el valor de situación objetiva del ordenamiento jurídico, pero esta relación de fundamentación no constituye el valor de suyo de la disposición de ánimo. La voluntad de lo recto es como tal valiosa, independientemente de la correspondiente altura de valor de aquello que fomenta, protege o asegura. También existe cuando la intención está objetivamente extraviada y ha malinterpretado el valor de situación

objetiva de lo recto —al igual que existe independientemente del resultado. El rectamente inclinado respeta la propiedad ajena, no porque sea muy valiosa como bien material, tampoco más o menos en proporción a su altura de valor como bien, sino porque es propiedad ajena y como tal pone un límite absoluto a su intención de querer tener. En la distancia de las personas y de sus esferas de derechos se halla la línea fronteriza. En las cosas es respetada la esfera como tal.

Pero tampoco aquí el valor de suyo objetivo de la esfera es ya el valor moral de la intención delimitante, sino que en ésta aparece un nuevo valor, el valor moral de la intención misma. La libre orientación hacia lo recto, la superación interior de las tendencias —que discurren en contra— del apetito o del temor, de la ambición o de la voluntad de poder, es, por el valor, incomparablemente más alta que todos los valores de situación objetiva que pueda perseguir semejante orientación. Esto es lo que eleva inconmensurablemente al valor de suyo de la justicia por encima del carácter de un valor de medio o de utilidad meramente servicial; lo que constituye eso mismo que es preciso respetar en el simple andar por la vida del modestamente recto. Ante el Derecho «objetivo», tal y como reina en la jurisdicción, permanece de modo latente este valor moral. El punto de vista jurídico no puede hacer la diferencia entre legalidad y moralidad. La diferencia no se encuentra en la acción —precisamente en ella son ambas indiscernibles— y la disposición de ánimo se sustrae al juez humano.

e) Justicia y solidaridad

No obstante, todavía hay una relación más profunda de la justicia como valor de virtud con la justicia como valor del ordenamiento objetivo del ser comunitario. La justicia como valor de situación objetiva no es inherente únicamente al individuo como portador, sino también a la totalidad. Es un valor que se realiza en la totalidad. El ordenamiento jurídico que establece es la conformación de la comunidad como tal. Las acuñaciones objetivas en el Derecho público, en el Derecho civil, en el Derecho penal, etc, son creaciones morales de los individuos-pueblos, en las cuales cada uno de ellos realiza la idea del Derecho en su propio ser, tal y como la entiende. Estas creaciones expresan el hábito moral de un pueblo, así como la disposición de ánimo recta expresa el hábito moral de un hombre concreto. Y hasta el punto de que en las instituciones jurídicas hay más que mero valor de situación objetiva.

Este punto de vista tiene su límite en que la comunidad como tal nunca alcanza plena personeidad; en que la iniciativa moral radica en último término, también en toda creación jurídica, en la disposición de ánimo del individuo, por mucho que el individuo pueda estar volcado a acompañar espontáneamente a los demás. Ya ese acompañar es en sí mismo, a su vez, un acto primario de la iniciativa individual. En definitiva, sucede que el individuo adopta una doble posición frente al Derecho vigente en la comunidad. Se encuentra, por una parte, afectado por las determinaciones jurídicas, las debe sumisión y, a la vez, goza de su protección; pero, por otro lado, también se encuentra parcialmente como legislador que —directa o indirectamente— es partícipe creativamente en el proceso permanente del desarrollo jurídico de la comunidad. Así, pues, carga en parte con la responsabilidad del Derecho existente. Esta corresponsabilidad es el reverso necesario de su sometimiento; de lo contrario, este sometimiento entraría en contradicción con su libertad personal, cuya salvaguardia radica precisamente en el sentido del Derecho. La consciencia de tal corresponsabilidad es el segundo momento eminentemente moral en el individuo como miembro de la comunidad. Es el fundamento de su solidaridad jurídica y civil con la multitud de los iguales.

Esta solidaridad es el momento más profundamente creativo en la vida histórica de los pueblos. También es lo primario en la esencia ética del ciudadano; y cuando es fuerte y supera las pretensiones particulares del individuo, brota sobre ella la dimensión del ser comunitario. Su debilitamiento es decadencia. La historia de la República Romana con su clásico florecimiento del ser comunitario es ejemplo instructivo de esto en su auge y en su caída. Esta solidaridad, que consiste en responder sin vacilar el individuo por el conjunto, es un auténtico valor de virtud. Pues es un valor de disposición de ánimo de la persona concreta, por mucho que sólo salga a la luz la magnitud de su vigor en el gran efecto global.

Claro está que, para nuestra actual sensibilidad, este valor no apunta a la justicia. Para el hombre antiguo, sin embargo, formaba parte completamente de la δικαιοσύνη, incluso constituía su auténtico componente básico, tal y como fue presupuesto tácitamente. La ética antigua, claro está, nunca lo ha sacado a la luz completamente como tal.

En la idea, forma parte de la solidaridad jurídica todavía algo más que la corresponsabilidad —que cargan todos- del individuo por el conjunto. Forma parte también de ella la corresponsabilidad por el individuo; por el

individuo, por cierto, cuando va por mal camino y viola el Derecho común. Castigar, neutralizar, matar o expulsar al delincuente es un penoso deber para el que ha de cumplirlo como responsable, esto es, en último término para el ciudadano. Los múltiples esfuerzos de las teorías del Derecho penal, que, pese a toda su divergencias, son, en el fondo, todas igualmente insatisfactorias, fracasan en este punto porque parten exclusivamente desde el punto de vista de la totalidad y de la responsabilidad por ella y, en cambio, dejan fuera de su atención la responsabilidad por el delincuente, que en sí tiene exactamente la misma importancia. Pero si se considera que la comunidad ha perdido en el delincuente un ciudadano; ciudadano que, como tal, es a la vez invocado legislador, la situación cambia y la cuestión de la responsabilidad por el delincuente llega a ser muy seria. Se trata, en primer lugar, de recuperarlo para la totalidad, restituirlo jurídica y civilmente; y el cumplimiento del castigo se presenta como un medio para ello.

Pero se trata, además, de llegar hasta el fondo último de la cuestión de la culpa, a su fondo supra-individual, social. Y esta cuestión coincide con la cuestión de la corresponsabilidad. Pues si el delincuente obra por necesidad, entonces, aunque no esté descargado de culpa, la culpa no recae únicamente en él, sino que alcanza conjuntamente a los que toleran el estado público que produce o mantiene esa necesidad. La idea de la corresponsabilidad universal desemboca en la cuestión de si «el delincuente no ha perdido la orientación a la totalidad porque el Estado era sólo mayoría frente a él (esto es, sólo partido, sólo un grupo)»; si su esfera de libertad estaba rodeada muy estrechamente por el punto de vista de la «mayoría» empírica, entonces les surge a los Estados «la tarea moral de una ampliación de sus límites, por tanto, aquí, en el sentido más auténtico, de una adaptación al delincuente que, en verdad, estaba orientado hacia la totalidad y no hacia la representación defectuosa de la totalidad»[42].

Si se tiene presente que el Estado, junto con sus instituciones jurídicas, es una configuración permanentemente concebida en revolución interna, nunca desarrollada hasta el fin, así como que son siempre los casos concretos en lo que llega a ser manifiesto lo insuficiente en él y en lo que llega a ser pretendible una nueva conformación, la revisión del Derecho existente desde la solidaridad de todos con todos (también con el delincuente),

[42] Las frases citadas están tomadas de M. Salomon, *Die Idee der Strafe in Philosophiche Abhandlungen*, editada por H. Cohen, Berlin 1812, página 241 y anteriores.

que se halla en la idea de la justicia, aparece como una consecuencia inevitable de la legislación universal. En realidad, todos cargan conjuntamente con la culpa del individuo Y todos son llamados a causar el cambio de las cosas que está exigido en el sentido de la justicia.

El valor de esta solidaridad es valor de disposición ánimo del individuo, pero, sin embargo, un valor que sólo se puede tener en referencia a la totalidad. Y en esa medida es a la vez un valor de totalidad, como la justicia en general. Pero además este valor es también una exigencia dirigida en cierto modo a todos, una exigencia de que los hombres deben ser iguales e, incluso, deben ser iguales en su sentir moral. Así, pues, es a la vez un estricto valor de universalidad. Es más, es el más estricto y absoluto valor de universalidad que se puede pensar, porque la uniformidad de los requerimientos morales de principio se halla precisamente en su esencia. Si se lo toma sucintamente en toda la riqueza de las tareas morales que radican en él, esta uniformidad pierde a la vez todo esquematismo; la solidaridad no excluye al menos la diversidad de la exigencia, su vitalidad y eterna novedad de caso en caso. Al contrario, en ella precisamente se disuelve la rigidez del sentido objetivo del Derecho y de la justicia. El hombre crece en ella por encima de sí, dentro de su eterna tarea de configurador de comunidad y creador de Derecho.

Capítulo 45. Sabiduría

a) Sentido ético de σοφία *y* sapientia

En Platón, la σοφία era considerada como virtud «de una parte del alma», si bien de la superior; en Aristóteles, ya se sitúa en lo alto como «virtud dianoética»; y a partir de la *Stoa*, casi todo el contenido de la ética ha sido tratado bajo el «ideal del sabio». La σοφία asciende más y más en este proceso histórico hasta llegar a ser la suma de toda virtud.

No puede sorprender que haya ido perdiendo de este modo su sentido especial y, en definitiva, que nos quede una configuración empalidecida en contenido, que podría ser mitad espejo de virtud, mitad forma espantosa de lo moralmente vivo. Pero pese a toda la trivialidad que caracteriza a este proceso de profanación, es un alto ideal auténticamente ético el que se encuentra en la σοφία, un valor moral de tipo singular. Se lo podría captar

fácilmente por oposición a la justicia, que en contenido apunta a la totalidad. La sabiduría no comparte esta dirección. Según la tendencia, es más amplia.

La sabiduría sólo tiene contacto periférico con el valor teorético de la evidencia, de la verdad y del saber. Estos valores aparecen en ella como valores que están a su servicio, pero que pasan a segundo término frente a su núcleo esencial. De ahí que la concepción de Aristóteles de la σοφία como virtud dianoética ya sea un camino extraviado. Con esta concepción, se cae en una dudosa proximidad al auto-goce contemplativo y en el inactivo ser ajeno al mundo. Precisamente en el sentido práctico de la sabiduría radica una proximidad general al mundo, un contacto con todo lo que es valioso en el mundo.

Pero tampoco constituye su contenido la mera visión del valor, la intuición ética apriórica, así como tampoco la mera providencia (*prudentia*) de la consciencia práctica, que, tomada por sí, sólo es inteligencia de la vida y que no tiene en absoluto un valor de disposición de ánimo. Es también falso ver su sentido en una síntesis de estos momentos, acaso en una orientación de la vida referida por todas partes al valor. Esto seguiría estando todavía demasiado próximo al valor de la evidencia intelectual. La sabiduría como «virtud» sólo puede ser una orientación básica realmente moral, un primario valor de la dirección del acto mismo. Todos esos momentos, por muy valiosos que puedan ser en su índole, no son propiamente imputables a la persona, son cosa de la aptitud individual o evidencia no buscada. La responsabilidad por su falta sólo alcanza a la persona en muy limitada medida.

El valor de disposición de ánimo en la sabiduría es una particular especie de orientación del hombre al vivir en general, tanto al propio como al ajeno. Nos acercamos un paso a él si partimos del exacto sentido del término con que los latinos han traducido la σοφία: *sapientia*. En este término suena perceptiblemente el *sapere* (degustar). La *sapientia* es el gusto ético; el gusto, por cierto, sutil, refinado, diferenciador del valor, cultivado; el cultivo del órgano moral en tanto que, dirigido a la plenitud de la vida, significa contacto con todo lo que es valioso, orientación apreciativa y afirmativa hacia todo ello. Esto es básicamente algo distinto que el saber, la evidencia, la previsión, la cautela. Es la penetración del sentimiento del valor en el vivir, en todo contacto objetivo, en todo reaccionar y obrar, hasta en las «respuestas al valor» espontáneas que acompañan a toda vivencia, el hacer prevalecer el peculiar ser ético con sus puntos de

vista, la actitud básica de la consciencia práctica permanentemente referida al valor. En un sentido estrictamente antiintelectualista, se la puede llamar perfectamente la espiritualidad ética, esto es, la posición del *ethos* en general dominando toda la vida como factor espiritual básico de la humanidad.

b) El ideal de vida socrático

El conocimiento socrático de sí mismo es el primer fruto de esta orientación. Sólo sobre él se levantan momentos más positivos de valor. Aunque este conocimiento sea negativo, nada tiene que ver con el temor, el arrepentimiento, la desesperación, el apocamiento. Al contrario, una cierta frialdad de la mirada hacia sí mismo es peculiar de él. Significa un saber precisamente en el punto donde «saber» es más difícil, donde todas las tendencias naturales frenan la objetividad del saber: un saber del propio no ser ético, del propio fracaso, de la propia insuficiencia. Pero la importancia ética de este saber se puede medir en los valores de aquello que trae consigo, del sentimiento correcto para el ser moral exigido, para lo que debemos ser.

Aquí se justifica el principio socrático de que en la virtud radica un saber, sin la exageración que hay, por cierto, en la equiparación de virtud y saber. Al contrario, el auténtico conocimiento de sí mismo marca los límites también de este camino erróneo del intelectualismo, y no sólo en la teoría, sino en el sentir moral del hombre mismo. A toda sobrestimación del mero saber se opone aquí al saber mismo, esto es, entendido como un saber de que ninguna evidencia de lo bueno basta para ser bueno; de que son precisamente la voluntad, la decisión, la energía de carácter, la superación de sí mismo, las que no responden a lo visto con evidencia.

Desde la modestia de su conocimiento de sí mismo, la disposición de ánimo del sabio es la orientación del hombre dirigida a los valores éticos. Así, pues, esta orientación no es de modo general, como en lo bueno, la dirección a valores o incluso al valor más alto; la sabiduría no coincide con lo bueno, aunque se halla claramente en su dirección general al valor. A la sabiduría le corresponde en primer término la salvaguardia del «gusto» ético de la propia persona en su objetividad, no, por cierto, en un estar dirigido a esta propia persona, sino en todas y cada una de las intenciones respectivas. Esto es sobre todo lo que constituye el conocido rasgo de la claridad y de la serenidad, del íntimo estar por encima y del dominio espiritual, desde el que habla inequívocamente el antiguo *ethos* de la σοφία —incluso en su errónea parcialidad. Para el sabio, lo natural es el

dominio de los valores (hablando platónicamente, de las ideas éticas) en su idealidad. En cambio, los motivos y los fines de otro tipo pasan a segundo término. En este sentido, Platón tenía razón cuando anclaba esta virtud directamente en la «contemplación de las ideas», de manera, por cierto, que el hombre veía a la luz de las ideas, procediendo de la contemplación de las ideas, todo lo que se le aparecía en la vida. El sabio introduce los criterios de valor, que posee en su «gusto» espiritual (*sapientia*), dentro de todas las relaciones de la vida, impregna con ellos su mirada en la vida. Este dominio de los valores en él no da un rodeo por la reflexión, por el conocimiento de los mandatos, sino que es un dominio inmediato, intuitivo, conforme al sentimiento, que se extiende desde el centro del sentir moral a todos los movimientos impulsivos no vigilados, en los cuales, por tanto, está siempre vivo.

En la figura de Sócrates, que ha determinado a lo largo de los siglos el ideal del sabio, aún hay un segundo momento que ha redundado en provecho del desarrollo de este ideal. El hombre que convirtió en lema de su vida el «conócete a ti mismo» se caracteriza a sí mismo como portador de una voz interior que le advierte precavidamente cuando está a punto de equivocarse. La denomina «algo divino» en sí, su «daimon». Se ha discutido mucho sobre la esencia de este *daimon*. Pero no hasta el punto de que se pueda negar que sea una especie de adivinación ética, un vislumbrante tener ante los ojos la más amplia perspectiva en tanto que no está dada conjuntamente en la situación presente. El captar intuitivo de la situación está co-determinado para el sabio mediante esta amplia perspectiva, acaso la de la idea. La captación de su sentido depende de la perspectiva en que ella sea vista. Cuanto mayor es la perspectiva, tanto más llena de sentido es la situación. La adivinación ética es donación de sentido. Pues en el fondo es sentimiento vivo del valor —sólo que oscuro, vislunbrador, aún no sentimiento intuitivo del valor en contenido. El sabio se anticipa a sí mismo y a su limitado comprender con miles de tentáculos; no vive en lo que está ante los ojos, sino siempre un palmo más allá. Y esto es justamente lo mismo que el sentido estricto de la *sapientia*.

c) Optimismo ético e idoneidad para la felicidad

Es evidente que, con la riqueza de sentido vislumbrado, se incrementa también la valoración de la situación, ya sea conformación activa o mera participación. Y esto tiene repercusiones sobre la actitud del corazón del

sabio, sobre su valoración general de la vida. Su hábito global es un optimismo sapiencial. No, claro está, un optimismo eudemológico, pero sí uno auténticamente ético, un encontrarse bajo el efecto de la riqueza de valor dada. El sabio es el que está abierto a todo, el que acoge todo, el que está eternamente aprendiendo, el que nunca deja de aprender. Todo se convierte para él en crecimiento moral y —aunque sin buscarlo— en potenciación del valor de la propia vida — y a la vez, en tanto que irradia a otros, en potenciación del valor de la vida de esos otros.

La posición del sabio respecto a la vida ajena y a las personas ajenas no se agota ni remotamente con la conducta recta. Es interés en su peculiaridad, un querer comprender precisamente la singularidad ajena, un estar entregado a los peculiares valores ajenos. El sabio tiene la rara virtud de querer comprender antes de comprender, de admitir también cuando fracasa el comprender. Si se considera cuánto comprender humano se malogra por falta de querer comprender y, por otra parte, cuán grande es la necesidad anímica de todos aquellos que anhelan en vano a lo largo de la vida llegar a ser comprendidos por un alma, es fácil medir cuán redentor, cuan liberador, cuán capaz de hacer feliz es un verdadero sabio entre ignorantes. Es el amigo natural, el asistente anímico. Y no es menos el guía moral, el educador. Dirigir la vida ajena no consiste en cargarla de exigencias, sino en guiarla hacia los propios valores incomprendidos de la persona. También aquí es adivinación ética que amplía la mirada para el valor más allá de los límites del comprender propiamente dicho.

Aunque el optimismo sapiencial del sabio no es eudemológico, aproxima, sin embargo, a su portador a la *eudemonía* efectiva. La afirmación de los antiguos de que el sabio es feliz, aunque no da en el núcleo ético de la sabiduría, es verdadera, sin embargo. Expresa la consecuencia natural de la verdadera σοφία. Tranquilidad y serenidad, mirada llena de amor para la peculiaridad y el contenido de valor, es la oposición mas extrema a la «caza de la felicidad» y, por consiguiente, a la vez, a todo auténtico eudemonismo. Ahora bien, estriba en la esencia de la felicidad que siempre le toque al que no va tras ella (véase cap. 10 f). El sabio une a la mirada sobria un corazón lleno de ideal, es ajeno tanto a la esperanza de altos vuelos como a la indiferencia frente a los auténticos bienes, así como a la envidia y al resentimiento. No le sirve como norma la felicidad ajena, sino el propio merecimiento de la felicidad; y éste se encuentra colmado siempre por la plenitud de felicidad de la vida real en quien vive en rigurosa

crítica de sí mismo. La más extrema denigración de las apetencias en el cinismo es una exageración del principio, justo como la «autosuficiencia» (αὐτάρκεια) estoica. Pero sí se encuentra un verdadero rasgo básico del sabio en la tendencia a la independencia de los bienes externos. No menos razón tiene también el ideal epicúreo si se lo preserva de la exageración; apunta, según la cosa misma, a la prudente captura de la felicidad siempre más cercana. No en el arrebatarse vive el sabio, sino en el cultivado sentimiento sutil de la diversidad de lo valioso y en la continua participación general en ello. Vive en la plenitud; le pertenece lo que capta y sabe apreciar. La mirada que comprende, el vivo entusiasmarse y acrecentarse el sentido para el valor con la riqueza de lo real, es, visto desde dentro, un acrecentamiento de la plenitud y de la riqueza anímica.

En la síntesis del ideal de vida estoico y epicureísta radica la verdadera idea del sabio. El sentido de realidad dirigido al valor es el secreto del sabio. Para él, pasar de largo sin atención a la riqueza de valor es tan ofensa a la vida como las exigencias a la vida utópicas e irrealizables. La pura alegría en todo lo que es digno de alegría tiene su criterio en la alegría carente de envidia por la felicidad ajena que es negada a la propia persona, en el reconocimiento lleno de respeto de la superioridad ajena. En definitiva, acaba en un profundo estado anímico de agradecimiento, en el gran estado anímico básico de asombro respetuoso ante la riqueza de valor de la vida. Para el sabio, el mundo de lo real es infinitamente más rico que la poesía y los ideales. Vive en la consciencia de su propia pequeñez y estrechura, de su quedarse atrás y no poderlo agotar. Se ve a sí mismo como el sobrepasado, el desbordado, cuya fuerza de captación fracasa ante la riqueza. Su medida siempre está cumplida por adelantado, su idoneidad para la felicidad superada por la superabundancia. Y actuando de forma involuntaria como modelo desde esta riqueza suya, es el verdadero educador del hombre para la libertad espiritual interior y para la única felicidad verdadera.

Capítulo 46. Valentía

a) Intervención de la persona y riesgo moral

La sabiduría es un valor de la instancia dirigente en el hombre; la valentía, de la ejecutora. Aquél se sitúa en la general dirección de valor de la plenitud; éste, en la de la fuerza, la libertad, la actividad y la capacidad

de sufrimiento. La más sabia mirada al valor es moralmente impotente si no la secunda la energía de carácter, que acaba con las resistencias —también cuando está en juego la propia persona con su vida, su bienestar y su felicidad.

La forma de manifestación de este valor, la que salta a la vista la mayoría de las veces, es la «valentía» exterior, la capacidad de arriesgar la vida y la sangre, el tomar sobre sí sin vacilar el peligro exterior y el mantenerse firme en él, o —como la denominaban los antiguos— la «virilidad» (ἀνδρεία, *virtus*). En el estadio de juventud del pueblo griego, la valentía se consideraba como equivalente a la virtud en general.

Pero este valor es en sí más universal. Se halla en todo decidido proceder, en todo firme empeño, en toda tenacidad silenciosamente mantenida; esto es, este valor está siempre allí donde hay un riesgo en el asunto, cuando el asunto demanda la intervención de la persona o exige un sacrificio. Algo de él hay quizás en todo auténtico tender, al menos hasta donde haya riesgo en él. En esta significación más universal, la ἀνδρεία tiene el sentido del «coraje» en general.

Es característico de la autonomía de este valor el que exista independientemente del valor de los objetivos para los que tiene lugar la intervención. Una valentía como la de Catilina puede ser «digna de una cosa mejor». Por tanto, se puede condenar moralmente la cosa y, no obstante, admirar moralmente el alto coraje que se pone en juego por ella. Este poderse separar el valor del objetivo no tiene que ver ni lo más mínimo con la caricatura de la valentía, con la frívola temeridad, con el jugar con el peligro (que puede ir hasta la concupiscencia de la sensación). Lo primero es y seguirá siendo auténtica valentía; si la cosa es mala, queda subjetivamente la fe en ella como presuposición de la intervención. Lo segundo sólo tiene la semejanza externa con la valentía. Falta lo principal, la gravedad sentida de la intervención y la gravedad, aunque sólo sea supuesta, del objetivo. Sólo la intervención consciente de la persona a favor de la cosa a riesgo de jugársela —lo que sólo tiene sentido si para uno el valor de la cosa se sitúa más alto que la persona— es auténtico coraje en el sentido de un valor moral independiente.

Este valor moral tiene ya desde sus niveles más primitivos el carácter de la autosuperación. Y se puede acrecentar hasta llegar a la capacidad de entrega de sí mismo y a la alegría ante el sacrificio. Pero lo paradójico es que el incremento del coraje y de la energía de carácter marcha a la par

con el incremento de la resistencia. Verdaderamente es un rasgo distintivo del valor de la auténtica valentía el que ella no se debilita con la magnitud del obstáculo, del riesgo, del peligro, sino que crece, se fortalece en cierto modo con ella. Es como si con la carga creciente se liberaran nuevas y nuevas fuerzas morales.

Este fenómeno psicológicamente enigmático es muy comprensible desde el punto de vista ético. El coraje es, en el fondo, un acto de libertad. Pero la libertad nunca está presente como un hecho existente, sino que siempre crece con el conflicto dado; siempre, por cierto, en proporción a su magnitud. Nadie se conoce a sí mismo en este punto antes de que la vida no lo ponga a prueba. Algunos se creen capaces de buena fe de lo más grande y fracasan ya en el primer aprieto. Algunos son apocados mientras no les toca un trance serio, pero en el momento crítico se muestran fuertes y resistentes. Es una especie de oculta solidez de la persona misma la que aquí sale a la luz. En ella consiste la virtud de la valentía.

b) Coraje moral y alegría por la responsabilidad

El riesgo siempre es un tomar sobre sí no sólo las consecuencias reales sino también la responsabilidad moral. Esta responsabilidad puede atañer de muchas maneras según lo que la persona ponga en juego. No necesita ser el organismo y la vida; también puede atañer al bienestar, a la felicidad y al destino ajenos. En estos casos, la libre determinación sobre los demás ocupa el lugar de la libre determinación sobre sí mismo. El coraje toma en este caso la significación moralmente más profunda de voluntad de responsabilidad, de coraje para la culpa. Siempre que las circunstancias han puesto a un hombre en una posición dirigente, el coraje para la acción es, de hecho, una función de la capacidad para la responsabilidad y de la alegría por la responsabilidad. El intervenir en la vida ajena —y también lo requiere día a día la vida cotidiana del hombre común— es, para todo aquel que no carece de conciencia, el riesgo mayor sin comparación, la prueba más difícil del coraje. Pues he aquí el peligro que toma sobre sí: la culpa. A pesar de ello, el que se alegra por la responsabilidad, el que se arriesga, es el moralmente más grande; y el temeroso de la responsabilidad, el menos valioso, el cobarde. Lo que importa es el coraje moral, en él radica el punto decisivo.

En realidad, todo coraje para la acción (actividad) es, a la vez, coraje para el sufrimiento, para soportar las consecuencias, el infortunio y la culpa. Esto es bastante conocido en ejemplos de gran dimensión, en la tragedia del

héroe y del moralmente grande. Menos manifiesto es en el pequeño mundo, en los conflictos de la vida cotidiana. Y en principio, desde luego, es lo mismo aquí que allí. Cada conflicto dado requiere el coraje de la decisión. El moralmente cobarde estará inclinado siempre a mantenerse pasivo, a dejar estar las cosas, no reconociendo que de este modo también él se hace culpable —y mucho más, por cierto. Sólo se cuida de la apariencia de permanecer imparcial. En verdad, le toca por carga cambiar lo que está en su poder. El autoengaño sólo oculta la comodidad moral, la incapacidad para la iniciativa, para la responsabilidad.

La vida moral es riesgo y requiere coraje en todos sus momentos. Junto al coraje para la acción, está el coraje para la palabra, para la propia convicción, para la propia opinión, el coraje para la verdad, para la confesión, incluso para el pensamiento; no menos el coraje para el propio sí mismo y su verdadero sentir, para la personalidad, el coraje para el gran sentimiento, para el amor, para la pasión fatal (aquí se da en especial la falsa vergüenza, el falso temor humano, el cobarde esconderse); incluso hay el coraje para la vida, para vivir, para aguantar y saborear; y no menos el coraje para la felicidad. Así sucede que también la sabiduría meramente «participativa» remite a cada paso a la virtud complementaria de la valentía.

Capítulo 47. Contención

a) Σωφροσύνη *y* ἐγκράτεια

Lo que los antiguos llamaban σωφροσύνη ha sido puesto bajo una falsa luz por la traducción habitual «circunspección». No se trata del carácter reflexivo, sino del valor de la proporción o armonía anímica; se trata del encauzamiento de lo intemperante destructivo y de la fuerza moral de la contención. Esto lo expresa de la mejor manera el concepto estoico de la ἐγκράτεια, que mienta el «tener el poder de sí mismo», el ser señor de sí mismo.

El antiguo la ponía en estrecha relación con σοφία y ἀνδρεία. Ambas virtudes se repiten en ella como momentos, aquélla como dirigente, ésta como valor de fuerza. No obstante, frente a ambas, es un valor de suyo completamente nuevo. Pues no se trata de dirección y fuerza como tales, sino del sometimiento a ella de la propia vida interior. Tampoco se trata

aquí de la intervención de la persona por la «cosa», sino del rechazo del exceso interior por la persona misma; de la limitación como valor de suyo, de la lucha contra la excrecencia, de la guerra interior —a favor de la armonía interior.

De todos modos, la contención no se ha de entender en absoluto de manera puramente negativa, como un recortar o reprimir, como si lo natural fuera meramente malo. Es la formación y conformación interna de todo lo natural en el hombre, de todos los poderes oscuros que el hombre encuentra en sí; poderes que, ascendiendo desde la profunda inconsciencia, se contraponen a la consciencia como dados. Instintos, impulsos, afectos, pasiones, no existen en sí de ningún modo indiferentes al valor, pero sí son en principio indiferentes al valor moral. Construyendo y destruyendo, se configuran como son, un material potente en contenido y fuerza, un mundo interior que aguarda la valoración al igual que el exterior.

La concepción estoica de la maldad y del carácter dañino de los «afectos» ha dominado en la ética demasiado tiempo. Su consecuencia fue la exigencia de la exterminación (extirpación) o de dar muerte a los afectos. Este ideal ascético ha favorecido la idea cristiana de la raíz pecaminosa de la naturaleza humana. Si los afectos no fueran nada más que perturbaciones o debilidades del hombre, no se podría evitar que la moral cayera en el ideal contranatural de la ascesis. En otro contexto ya se ha llegado a hablar (véase cap. 36 a.) de que en esto hay un grave desconocimiento no sólo de la disposición natural en general, sino también de un valor autónomo, del valor de la vida, cuya forma interna de manifestación es negada absolutamente de este modo. Pero es un capítulo por sí el de que de esta manera también se pierde el sentido ético propiamente dicho de la σωφροσύνη.

En primer lugar, psicológicamente es falso. Los afectos y todo lo que forma parte de ellos según el género son la raíz de la vida emocional, de la fuerza anímica; son la materia del contenido interior de la vida, la base de su riqueza. Con ellos, se exterminaría a la vez la vida anímica misma. De ahí la pobreza anímica del asceta.

Pero en segundo lugar también es éticamente falso. Todo auténtico deber es positivo. No exige destruir, sino construir, crear lo más alto desde lo más bajo. Un valor no puede ser realizado desde «nada». Y el mundo de los afectos es el material para toda edificación interior; claro está que no una materia en sí informe, pero sí materia en el sentido de una

formación meramente inferior. Con su destrucción, es imposible también toda edificación.

El único sentido que puede mantenerse del valor de situación objetiva (interior) presupuesto en la σωφροσύνη es precisamente lo contrario a la destrucción, la edificación, el despliegue de la vida misma de los afectos, su instrucción, su conformación orgánica, su desarrollo hacia la armonía, el fomento y protección de su florecimiento. Pues la protección no viene desde los afectos mismos, así como tampoco la armonía. El carácter psicológico-natural de los afectos es tiránico; cada uno tiene la tendencia a desplazar a los otros, a ensancharse a su costa. Esta fuerza inercial de los poderes emocionales es su peligro interior, el estar interiormente amenazado el hombre por ellos. Se puede decir que su equilibrio es eternamente inestable. La estabilización puede llegarle sólo desde otra parte.

El lado negativo de la contención se dirige exclusivamente contra la intemperancia, contra el desequilibrio, contra la desunión de sí mismo. Su sentido positivo es ἐγκράτεια en estricto sentido, como el tener poder sobre los afectos, la virtud de la proporción interior, del positivo dar forma a la vida del sentimiento y de su apreciación desde puntos de vista unitariamente rectores. La contención es una especie de orden interior, de interior estado de derecho, una legalidad y justicia del *modus vivendi* interior —parecidamente a como la δικαιοσύνη es la del exterior. Para los antiguos, en la medida que no estaban desorientados ascéticamente, la σωφροσύνη culminaba en la equilibrada belleza interior del hombre formado y consolidado en carácter, en la καλοκἀγαθία. En el fondo, nada es tan contrario a este ideal como el embotamiento y la tosquedad estoicos del sentimiento —por mor de la mera impasibilidad y del poderlo soportar todo. Mucho más cercano a este ideal está el epicúreo refinamiento, enriquecimiento, formación de la vida del sentimiento, incluyendo el incremento de la capacidad de goce en el sentido del «buen gusto» ético (de la *sapientia*) —aunque, en definitiva, el eudemonismo escondido en él también malogra el valor de suyo objetivo de la contención como un *quale* moral del hábito.

b) Obediencia, sujeción, formación del carácter

Lo peculiar de esta virtud es que se puede adquirir y formar en gran medida, incluso también educar en los demás. Esto estriba en su esencia, justamente porque ella consiste en un llegar a ser dueño interiormente de

lo natural en el hombre, que carece en sí de dueño. Es quizás el más bajo entre los valores de virtud (así fue ya estimado por Platón), el mínimo requerimiento que ha de hacerse el hombre a sí mismo; sólo sobre él se alzan las tareas morales más altas. Según Aristóteles, esta virtud sólo llega al nivel de «lo no malo». Esto puede ser exagerado; de todos modos sólo se necesita ponerla frente al alto *ethos* de la valentía y de la sabiduría —que se puede elevar hasta el heroísmo o respectivamente hasta la grandeza moral— para poner de relieve claramente la diferencia de altura de valor.

No por eso su cumplimiento es fácil de ninguna manera y no es propio de ningún modo de todo aquel que satisface, según su tipificación personal, algunos valores más altos. En el ser moral de tales hombres seguirá habiendo en cierto modo un hueco que hará a su *ethos* carente de unidad. En todos estos respectos, la contención está emparentada con la justicia.

Su carácter de base moral y de moldeabilidad hace que radiquen en la dirección de valor de la contención tareas educativas eminentemente positivas. La enseñanza de la superación de sí mismo en los pequeños, el aprendizaje de la obediencia, de la sujeción, la posibilidad de buscar y adquirir la forma de vida interior, la habituación al dominio de los firmes objetivos de la voluntad por encima de las oscilantes inclinaciones; dicho brevemente, la disciplina interior que, en definitiva, desemboca en sujeción de sí mismo, en espontánea autocontención y dirección de sí mismo —todo esto es bien conocido desde antiguo por los pedagogos. De ahí que la moral popular haya caído a menudo en el error de considerar la «sujeción» como la moralidad en general. Esto es tan falso como la moral parcial de la justicia o de la valentía.

Pero hay un peligro más grave para la educación en el amaestramiento puramente externo, por ejemplo, el de la mera obediencia. Por valiosa que pueda ser, el hombre que anda por la vida no tiene suficiente únicamente con la capacidad de sometimiento a la voluntad si esta capacidad no es secundada por la capacidad para dirigir autónomamente la voluntad. Pero esta capacidad ya es muy poco educable —precisamente porque ella es de índole más positiva, más alta en contenido y supera considerablemente los límites del mero dominio. En la formación del carácter, la sujeción sólo constituye la parte básica. Todo disciplinamiento de los poderes más bajos en el hombre es sólo condición previa para el espacio de juego de las cualidades morales más altas.

Capítulo 48. Las virtudes aristotélicas

a) La teoría de la μεσότης

La tabla del valor de las virtudes, tal y como la ha desarrollado la Antigüedad, no se agota con las «cuatro virtudes platónicas». Aristóteles especialmente y la *Stoa* más antigua aún han añadido aquí mucho que se ha mostrado como de valor permanente. La *Ética Nicomaquea* es hasta hoy una verdadera mina para el investigador del valor. Por tanto, añadamos aquí como complemento algo al menos de su riqueza de contenido —sin la pretensión de ser completos. Como las palabras con las que se pueden designar estos valores son bastante insuficientes —el lenguaje coloquial no diferencia ni por aproximación tan sutilmente como el sentimiento del valor y ya Aristóteles peleó con las palabras y se vio forzado a torpes neologismos—, no se puede evitar en este punto hacer un examen del método entero para la determinación del contenido de los valores, tal y como Aristóteles lo ha desarrollado. Pero este método presupone su teoría de la virtud en general, muy peculiarmente establecida. Como son inherentes a ésta una serie de tradicionales malas interpretaciones, en primer lugar hay que recuperar el sentido mismo de esta teoría.

Como es sabido, Aristóteles define la virtud como un «medio» (μεσότης) entre dos extremos (ἄκρα) que los dos son vicios (κακίαι). Uno de los extremos siempre es un exceso, el otro una insuficiencia (ὑπερβολή y ἔλλειψις). Únicamente el análisis de los valores mismos proporciona la prueba de esta tesis. El ejemplo más conocido lo proporciona la σωφροσύνη; según Aristóteles, es un medio entre el desenfreno y la insensibilidad o embotamiento sentimental (ἀκολασία y ἀναισθησία). Asimismo, la valentía es la μεσότης entre la cobardía y la temeridad (δειλία y θρασύτης); la justicia, entre el hacer lo injusto y el padecer lo injusto (ἀδικεῖν y ἀδικεῖσθαι); la ἐλευθεριότης (esto es, la liberalidad con el dinero y la posesión), entre la tacañería y el despilfarro (ἀνελευθερία y ἀσωτία); la πραότης, emparentada con la σωφροσύνη —y que parece mentar casi más la impasibilidad objetiva que la «apacibilidad» propiamente dicha— entre la irascibilidad y la incapacidad para el justo enojo (ὀργιλότης y ἀοργησία).

Ya con estos ejemplos se ve que la μεσότης es distinta en cada uno; es un medio, bien más estricto, bien menos. Aristóteles no insiste tampoco de ningún modo en la aplicación esquemática de esta idea; en la φιλία y en las «virtudes dianoéticas» la abandona. De ahí que sea una cuestión inútil de

antemano la de si el principio se puede generalizar. Pero en las «virtudes éticas» es aplicado como punto de vista directriz. Cada virtud se refiere a algo (περὶ τί), a un contenido específico —a una materia— frente al que hay toda una escala de modos de conducta (ἕξεις) en el hombre. Así la σωφροσύνη está referida al placer y al displacer, la valentía al peligro y al espanto, la ἐλευθεριότης al valor del dinero. Y la virtud es siempre una determinada ἕξις en la serie de posibles ἕξεις, una intermedia, por cierto.

Esta teoría ha estado expuesta siempre al escarnio de sus adversarios. Parece absurdo que la seriedad de la «virtud» tenga que consistir en la trivialidad del «dorado camino de en medio»; esto es, propiamente en la «mediocridad». Tampoco ayuda mucho aquí la consideración de que, para los helenos, «proporción» y «belleza» eran casi idénticas. Sigue siendo un contrasentido que el incremento ulterior de algo moralmente bueno deba llevar de nuevo a la κακία —aunque a una distinta a aquella sobre la que ella se erigía como su opuesto. Más bien es evidente que una virtud es incrementable en sí misma sin perder nunca su carácter de valor, esto es, que su carácter de valor es absoluto, un extremo (ἄκρον) axiológico. La contención, la valentía, la justicia, tomadas como caracteres de valor, no tienen en absoluto ningún límite superior. Es imposible sobrepasarlas.

Éste no puede ser el sentido de la doctrina de la mesotes. Por mucho que se pueda ver en ella una amplia paráfrasis del popular μηδὲν ἄγαν, el carácter absoluto de los valores de virtud no podía haber escapado a Aristóteles después de que lo hubiera descubierto filosóficamente la doctrina de las ideas de Platón. Así, pues, ¿cuál es el sentido positivo de la teoría?

No se necesita buscar mucho tras él. Aristóteles lo expresa mismamente de forma sobria —en un pasaje del segundo libro de la *Ética Nicomaquea*, cuya importancia filosófica no ha sido suficientemente apreciada durante mucho tiempo por los intérpretes: «Por eso, desde el punto de vista del ser y del logos, que expresa la determinación esencial (la ontológica), la virtud es un medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y de lo bueno en general, es un extremo»[43].

[43] El pasaje, en el texto *Et. Nic.* II. 6. 1107ª, 5-8, dice: διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης. La precisión de la contraposición sufre en toda traducción, porque la acumulación de los *termini* ontológicos οὐσία y τί ἦν εἶναι no se puede imitar de ningún modo. Yo sigo en la interpretación del pasaje, así como en general en muchos detalles de este capítulo, las exposiciones del trabajo de M. v. Kohoutet sobre «Die Differenzierung des ἀνθρώπινον ἀγαθόν», I, cap. 6 (véase la nota de la p. 319).

En este pasaje, se expresa claramente que la virtud siempre es a la vez μεσότης y ἀκρότης, sólo que en diferente respecto. En cada virtud se oponen entre sí dos puntos de vista, uno ontológico (indicado mediante οὐσία y τί ἦν εἶναι), que atañe a la forma de ser de la conducta —se podría decir a la materia del valor—, y uno axiológico, que concierne al carácter de valor mismo (κατὰ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ). En el sentido de esto último, la virtud es ἀκρότης, en el sentido de lo primero μεσότης. Esto significa indudablemente: como valor ético, la virtud es algo absoluto, sobre lo que no puede haber exceso (ὑπερβολή). Sólo según su forma de ser es algo intermedio.

Si se analiza el estado del problema más exactamente, se encuentra que aquí se cortan entre sí, o están perpendicularmente la una con la otra, dos dimensiones de oposiciones heterogéneas: 1. la de ὑπερβολην y ἔλλειψις, como la ontológica y 2. la de ἀγαθόν (ἀρετή) y κακόν, como la axiológica. Ontológicamente, en cada *genus* de ἕξεις, las cuales se refieren a un determinado contenido, el continuo de posibles ἕξεις sería un continuo rectilíneo con los extremos ὑπερβολή y ἔλλειψις. Pero al añadir la dimensión axiológica, se desdobla la recta en una parábola, pues los dos ἄκρα ontológicos son en su sentido κακία (extremo inferior), mientras que los miembros intermedios se acercan al ἀγαθόν (al extremo superior) y en un punto de culminación alcanzan el hábito de la ἀρετή. Por tanto, ontológicamente, éste es un medio, pero axiológicamente un punto alto. Desde él, cae la curva de nuevo hacia la otra κακία. Por consiguiente, si se consideran a la vez las dos dimensiones de oposición, no hay un tránsito rectilíneo de κακία a κακία, sino sólo el parabólico sobre la ἀρετή[44].

[44] M. v. Kohoutet, op. cit., p. 55 pone aquí el esquema intuitivo que se encuentra al lado (fig. 1) La horizontal da la dimensión ontológica; la vertical, la axiológica. La esencia de la ἀρετή, tal y como Aristóteles la entiende, se halla en su doble posición, como μεσότης en la primera y como ἀκρότης en la última.

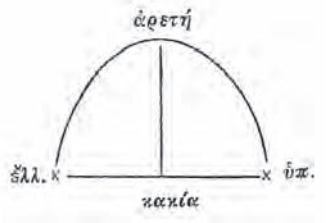


Fig. 1

Así hay que entender que no haya en absoluto, según Aristóteles, un ir más allá de la ἀρετή en el ulterior incremento de la específica cualidad de valor de la conducta. Pues más allá de su punto de culminación, el alargamiento de la línea de tránsito no puede subir, sino sólo caer. La μεσότης no es un valor intermedio. Pero como punto alto, no es, por su parte, conducta cualitativamente (ontológicamente) extrema. De ahí que sea con todo derecho la posición ontológica intermedia.

Verdaderamente, en esto sigue estando poco claro por qué precisamente tal punto de la curva, que es un tipo de conducta entre infinitas graduaciones, tiene tal valor. Aquí se introduce notoriamente de modo tácito un punto de vista de índole más alta, que relaciona entre sí dos dimensiones unívocamente en cada caso particular. Se puede extraer con seguridad de las conexiones en contenido con su metafísica el que Aristóteles lo vea en la formación más alta. Pero esto es un problema por sí, que no está planteado como tal en él. Pero podría tener razón la teoría entera —por mucho que haya de ser completada[45]— en el punto principal de que en general la «virtud» es una configuración situada en dos dimensiones que se cortan. Pues como conducta humana (según la materia), la virtud es algo real y cae bajo la diversidad de las formas ónticas del ser; pero como valor moral, es una configuración ideal, cuya autonomía se conserva también en la realización. Hasta este punto cae la virtud de hecho en una dimensión diferente, precisamente según su ser ético. Pero esto significa que toda conducta humana, además de su ordenación en las determinaciones específicas del ser, cae aún en la dimensión de oposición ética «valor-disvalor» (ἀγαθόν-κακόν).

b) La σωφροσύνη *a la luz de la* μεσότης

Ahora bien, no tanto la teoría misma como el punto de vista oculto en ella se muestra como heurísticamente fructífero en la manifestación de los valores morales. De hecho, con él, Aristóteles ha descubierto y hecho claramente manifiestos valores para los que algo semejante no se

[45] Para una apreciación sistemática de la teoría-μεσότης, véase más abajo cap. 61 d y e.

ha conseguido ni antes ni después de él. Que, no obstante, no dé enteramente razón del carácter de estos valores como valores de disposición de ánimo, no altera su mérito.

Con este proceder llega a saberse muy poco de las virtudes platónicas, de todos modos bien conocidas. Para la esencia de la valentía, por ejemplo, importa poco saber que se halla entre δειλία y θρασύτης; pues es muy notorio que se halla mucho más cerca de la última (de la ὑπερβολή) que de la primera, y que su opuesto propiamente dicho es la cobardía. Aún más débil es la posición-mesotes de la justicia; para ella como valor de disposición de ánimo, sólo es un opuesto moral el hacer lo injusto ἀδικεῖν, no el padecer lo injusto (ἀδικεῖσθαι). Esto no es maldad, sino solamente un mal.

Mucho más estricto resulta el sentido de la μεσότης ya en la σωφροσύνη. En este caso, la esencia del asunto radica justamente en el mantener la medida. Por oposición a la moral cínica y estoica de la insensibilización y de la mortificación, es un gran mérito de Aristóteles haber reconocido la ἀναισθησία (esto es, el embotamiento del sentimiento para el valor del placer y de los bienes) también como deficiencia moral (κακία). De este modo trazó los límites al ascetismo de toda índole. En todo caso, tampoco aquí se halla la virtud propiamente en el «medio» ontológico, sino más cerca de la ἀναισθησία. La ἀκολασία es y seguirá siendo el vicio que propiamente ha de combatirse. Pues no radica en la naturaleza humana —así argumenta Aristóteles— apartarse del placer, contradecir al afecto.

c) Ἐλευθεριότης, πραότης, μεγαλοπρέπεια

De los ejemplos anteriormente citados, es precisamente en los menos conocidos en los que se salvaguarda mejor el punto de vista del medio como principio heurístico de la determinación del valor. Estos ejemplos son a la vez las virtudes más especiales, menos centrales. La liberalidad en relación al valor del dinero (ἐλευθεριότης) está caracterizada acertadamente de hecho mediante la doble oposición respecto a la tacañería y a la prodigalidad —aunque Aristóteles ve en esta última la falta más insignificante.

Pero un mérito especial podría estribar en la πραότης con la evidencia de que no sólo es un defecto moral la fácil excitabilidad para el enojo (ὀργιλότης), sino también la completa inexcitabilidad, la incapacidad

flemática para el enojo (ἀοργησία). Radica en esto la presuposición de que el enojo es algo valioso en sí; por tanto, indirectamente, que en general hay el afecto moralmente valioso y que también aquí, como en general en el reino de los afectos, la crisis entre el bien y el mal se halla en guiarlos correctamente —se podría decir aquí directamente: en la dirección del afecto al objeto adecuado a él. Es claro que en este punto se halla una muy profunda dignificación de los «afectos», tal y como no la encontramos por lo general en los antiguos.

Es de especial interés para completar ulteriormente la tabla del valor el que Aristóteles superponga en cierto modo a la «liberalidad» (ἐλευθεριότης), referida al más bajo y material valor de objeto (χρήματα), una segunda virtud más alta, pero referida al mismo fundamento de valor, la μεγαλοπρέπεια. Se podría traducir del modo más fácil esta en sí intraducible palabra, pero corriente para los griegos, como «munificencia», por oposición a la mera «liberalidad». Se puede delimitar su sentido más exactamente de este modo: una conducta como «conviene a las recursos materialmente grandes». Esto no es una virtud de cualquiera. Sólo está en consideración para aquel al que es dado mucho. La idea es que se exija de él también mucho. También en tanto que el materialmente pudiente está expuesto a especiales errores morales, existe con todo derecho semejante alto requerimiento hacia él. Así, pues, también se halla aquí en un plano diferente la dimensión de oposición ontológica: los dos ἄκρα son μικροπρέπεια y βαναυσία. El primero es el cálculo ridículo con los céntimos, no adecuado a las circunstancias, que «convendría bien a los pequeños recursos» (sentido más exacto de μικροπρέπεια). «Banausía», en cambio, en combinación con ἀπειροκαλία, significa tanto como ostentación, el querer aventajar engañosamente en el brillo exterior. Lo común de ambas κακίαι es el desconocimiento por principio del carácter de valor éticamente subordinado de la riqueza y del bien externo. Pero también aquí sirve de base claramente de modo tácito el reconocimiento de los valores de bienes más bajos, lo que se ha perdido en la ética estoica.

d) Φιλοτιμία *y* μεγαλοψυχία

Que la «ambición» es un concepto axiológicamente cambiante, en el que se encuentra un valor y, a la vez, un disvalor, es una verdad trivial. El lenguaje no marca en ella de modo especial ni la virtud, ni la no-virtud. Sucede algo completamente parecido con la palabra griega φιλοτιμία, sólo

que quizás hace entrever algo más fuertemente el disvalor. Así, pues, el valor moral en la ambición está «sin nombre» (ἀνώνυμος). Frente a él, se encuentran como κακίαι, la auténtica φιλοτιμία y la ἀφιλοτιμία, la exagerada apetencia de honores y la carencia completa de ambición, o acaso el arribismo y la incapacidad para pretender algo (carencia de voluntad). La φιλοτιμία como valor es una auténtica μεσότης, una estricta virtud de la justa proporción. De todos los valores especiales de la *Ética Nicomaquea*, aparece como el menos independiente. Se puede subsumir por completo en la σωφροσύνη. También aquí es valioso el momento de afecto como tal que le sirve de base.

De modo semejante a como en la ἐλευθεριότης, Aristóteles pone sobre la φιλοτιμία un valor mas alto, la μεγαλοψυχία. Esta relación está oscurecida en la *Ética Nicomaquea* por la forma de representación y el orden externo, pero materialmente sigue siendo indudable. El curioso nuevo valor, para el que los antiguos han tenido poca comprensión, es mentado por Aristóteles como una especie de coronación, como un ideal moral. El nombre, que literalmente quiere decir «grandeza de alma», sólo delata poco. En él se oculta todo un sistema de valores más especiales. Pero la determinación fundamental consiste en que aquí se trata también, como en la φιλοτιμία, de una relación con el valor de bien del honor (περὶ τιμάς). Pero como la μεγαλοπρέτεια, así la μεγαλοψυχία tampoco es cosa de todo el mundo, sino un valor de la excepción. En ella se trata de la τιμὴ μεγάλη, o como también se dice, de los valores más altos y de ningún modo ya servidores (útiles) (τὰ καλὰ καὶ ἄκαρπα). El μεγαλόψυχος es el inclinado a lo alto, su *ethos* estriba en la dirección del valor de lo noble. Le conmueve lo grande y justifica la conmoción siendo capaz y digno de ella. El rasgo más destacado en él es la justificada alta estimación de sí mismo, o dicho quizás más exactamente, la cumplida justificación de sí mismo para ella, el orgullo moral que descansa sobre la auténtica grandeza y dignidad. La subestimación de sí mismo del que se encuentra moralmente por encima, el empequeñecimiento de sí mismo, la humildad autodenigrante (μικροψυχία) es, según Aristóteles, tan poco valiosa como la sobreestimación de sí mismo y la presunción (χαυνότης). Estos dos extremos no son vicios propiamente dichos, no ocasionan daño. Pero, desde luego, son moralmente poco valiosos. La μεγαλοψυχία, que como μεσότης se halla entre ellas, es una virtud de orden superior. Así, pues, la μεσότης concierne aquí a la estimación de sí

mismo, a la consciencia moral de sí mismo (lo ἀξιοῦν ἑαυτόν). Es característico de esto la definición del μεγαλόψυχος (Et. Nic. 1123 b. 2) como el μεγάλων ἑαυτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν, esto es, como aquel que se aprecia a sí mismo como cosa de gran valor en tanto que realmente lo es. Todo desacuerdo entre la estimación de uno mismo y el ser moral es indigno, tanto el falso orgullo que el ser de la persona no justifica como la falta de orgullo que produce el deterioro moral. Aquél es fatuo; éste carente de dignidad. Ahora bien, el μεγαλόψυχος es el justificadamente consciente de la grandeza de sí mismo —en la pequeña escala, simplemente es el σώφρων, que conoce su limitación moral. Pues solamente en referencia al valor alto hay que llamar orgullo a la consciencia moral de sí mismo; en referencia al valor muy pequeño hay que llamarla asimismo humildad. Sólo la grandeza del ser moral justifica el orgullo.

El auténtico orgullo moral no constituye toda la esencia de la μεγαλοψυχία, pero, desde luego, es lo auténticamente central y también lo axiológicamente interesante en ella. Y que haya en general un valor moral del orgullo no es evidente. Para nuestra consideración no importa decidir si existe; es suficiente con tener claro que la Antigüedad conoce uno así y que su portavoz filosófico, Aristóteles, lo sabe determinar exactamente, incluso ve en él una especie de perfección moral, un κόσμος ἀρετῶν. Es también importante comprender que no ha de mezclarse con el ocioso espejeamiento de sí mismo o también sólo satisfacción de sí mismo, como tampoco con el pavoneado orgullo de la virtud del estoico (en el ideal de la αὐτάρκεια). Por eso no hay que ocultar que la falsificación de este valor está próxima siempre. Pero sería completamente falso creer que el valor del auténtico orgullo excluye acaso el de la auténtica humildad. También el justificadamente orgulloso, si ve claro sobre sí, siempre tendrá todavía algo ante lo que se doblegue con humildad, aunque sólo sea el ideal al que aspira a satisfacer. Y el humilde, si no quiere llegar a carecer de dignidad, siempre tendrá que llevar en sí algo a lo que dé importancia. Esta síntesis puede ser moralmente difícil, pues la oposición de los valores y de las actitudes éticas correspondientes a ellos es notoria. Pero no tiene la forma de una auténtica antinomia del valor.

e) Νέμεσις

Emparentada en cuanto al contenido con la justicia, hay una virtud cuyo más exacto análisis sigue siendo debido a Aristóteles, la νέμεσις.

Se puede caracterizar su contenido como el modo moralmente recto de participación en la salud, en el placer y en el displacer ajenos. Está dirigida, como la justicia, πρὸς ἕτερον, pero no en referencia a bienes y modos de acciones, sino exclusivamente en referencia al sentir mismo. Aristóteles parte de que también aquí hay dos tipos de κακία: uno, el que no celebra la felicidad del semejante; otro, el que celebra su infelicidad, —envidia y alegría del daño ajeno (φθόνος y ἐπιχαιρεκακία). Como μεσότης entre éstas, pone la νέμεσις. No se le escapa sin embargo que estos dos ἄκρα no son propiamente una estricta oposición. Se entrevé claramente la consciencia de que se trata aquí, en verdad, de relaciones más complejas. Pues al νεμεσητικός no le importa de ninguna manera la co-alegría y la compasión como tales, sino ambas sólo «según el merecimiento». Le duele si uno padece inmerecidamente (ἀναξίως) y asimismo si uno tiene felicidad inmerecidamente (por ejemplo, si el malvado goza triunfalmente los frutos de sus hechos).

Entonces, se podría pensar que un ἄκρον tendría que consistir en la alegría ante la felicidad o el sufrimiento inmerecidos; por tanto, el otro en el displacer ante los merecidos. Ambas cosas se encuentran en la esencia de la cosa misma, pero en Aristóteles no se pone de relieve completamente. Pero por mucho que llegue a compatibilizar la μεσότης con su error, es contemplada de un modo indudablemente correcto la cosa misma y su núcleo positivo: esto es, que en general hay un valor moral de la toma de posición recta en la conducta respecto a la alegría y el sufrimiento ajenos, y que éste no consiste en absoluto en la compasión y co-alegría —esto puede ser valioso en sí, pero con el sentido de un valor diferente—, sino en una especie de justicia interior de la participación en proporción al mérito y al merecimiento. Esta justicia interna afecta moralmente de modo más profundo que la exterior.

f) Αἰδώς

Como una especie de hijastro, se encuentra asimismo en la *Ética Nicomaquea* la αἰδώς, el sentimiento moral de vergüenza. Aristóteles no la quiere aceptar legítimamente como virtud; pues el moralmente bueno debe ser en todo respecto de manera que no se tenga que avergonzar —¿cómo puede haber una virtud del avergonzarse de sí mismo? No obstante, hay que valorarla positivamente (ἐπαινεῖται). En realidad, el hombre hace muchas cosas de las que se ha de avergonzar; pero entonces es

mejor si se avergüenza de eso que si no se avergüenza. También le retrae de muchas cosas el sentimiento de vergüenza; siente que tendría que avergonzarse si lo hiciera; por tanto, se avergüenza de hacerlo. Así, la αἰδώς, indirectamente, es un valor. En cierto modo es un sucedáneo del carente sentimiento del valor de lo recto. Se teme la condena de los hombres, la mala fama (φόβος ἀδοξίας). Esto es una especie de sustitutivo cuando la voz de la conciencia no habla inmediatamente.

Este valor llega a ser muy plástico si se mira su posición como μεσότης. Según Aristóteles, el αιδήμων se encuentra en medio entre el καταπλήξ y el ἀναίσχυντος, el tímido (o el cohibido por el temor a los hombres) y el desvergonzado. Esto es de nuevo una estricta μεσότης, aunque la desvergüenza es más grave que el temor exagerado. Lo que a la αἰδώς le falta para la virtud, es que no es una auténtica ἕξις (conducta), sino más bien un πάθος. Y Aristóteles pretende ver el carácter de valor de este πάθος preferentemente en los jóvenes, cuya inmadurez moral consiste justamente en que su vida es más una vida de πάθος que de consciencia del valor. Claro es que Aristóteles no podía poner de relieve desde su enfoque que tras el πάθος del avergonzarse se oculta también, en definitiva, un sentimiento del valor —aunque inmaduro o indirecto.

En determinado respecto, la αἰδώς está emparentada estrechamente con la πραότης, la φιλοτιμία y la νέμεσις. Comparte con ellas la peculiaridad de que es valor del afecto. La justa compasión, la noble ambición, el justo enfado (tal y como se encuentra inmediatamente en la πραότης) asimismo son παθή como el sentimiento moral de vergüenza. Incluso aún podría contarse en este grupo la μεγαλοψυχία, en tanto que también es un momento de afecto moral en el auténtico orgullo. Claro está que sólo en la αἰδώς ha reconocido expresamente Aristóteles algo semejante. No obstante, a pesar de su heterogeneidad, es importante todo el grupo por la evidencia de que en general hay valores morales positivos —diversos, por cierto— en la esfera de los afectos. Con esta evidencia, ha estado Aristóteles muy por delante de los estoicos y de la mayoría de los antiguos[46].

[46] Ejemplos adicionales de virtudes aristotélica en el cap. 54 c.

Sección VI:
Valores morales especiales (segundo grupo)

Capítulo 49. Amor al prójimo

a) Orientación hacia la persona ajena

Con la revolución que experimentó el *ethos* antiguo en el cristianismo, penetra en la consciencia un nuevo estrato de valores morales. Puede quedar sin decidir si este estrato es más alto en todo respecto —las materias hablan por sí mismas del modo más perceptible—, pero en su valor básico, el amor al prójimo, tal y como éste se opone al valor básico de la Antigüedad, la justicia, significa de hecho el estrato más alto.

No es fácil separar de su raíz religiosa este cambio de la mirada para el valor; pero en sí es perfectamente posible. Precisamente en el punto principal, en el amor al prójimo, esto se logra sin perjuicio para la cosa misma. Más difícil es respecto al ideal de la pureza, del que se distancia el *ethos* antiguo, orientado más hacia la plenitud. Sólo es imposible cuando el cristianismo ha influido oscureciendo la antigua contemplación del valor. La idea de la sabiduría, por ejemplo, ha perecido con la nueva relación del hombre con Dios, relación que lo domina todo; asimismo la σωφροσύνη, con la concepción religiosa del pecado y la gracia; el *ethos* de la valentía y del orgullo, con la firmeza de la fe y de la humildad del pecador. Con el cristianismo, se abre una relación antinómica entre los valores del más acá y del más allá, entre la auténtica ética y la religión; relación antinómica que, como tal, ya no es un problema ético (véase cap. 36. f.). Pero no por eso puede ser desconocido el hecho de que en el cristianismo también se manifiestan, aunque en referencia transcendente, nuevos valores éticos, que entran en juego puramente en la relación de hombre a hombre.

El amor al prójimo (ἀγαπή), tal y como los Evangelios lo mientan, no es amor en general —ni el platónico, dirigido a la idea ἔρως, ni el personal «amor al amigo» (φιλία) de Aristóteles; tampoco la ἀγάπησις estoica, que, claro está, se acerca al amor al prójimo con su tendencia universalista, pero sólo desempeña un papel subordinado. El amor al prójimo es primariamente la orientación hacia el prójimo, hacia los otros; la orientación, por cierto, positiva, que dice sí, el desplazamiento de la importancia desde el yo al tú. La palabra «amor» conduce a error en este punto en tanto que acentúa muchísimo el lado del sentimiento, mientras que el núcleo de la

cosa misma radica en la disposición de ánimo, en la intención, incluso, en definitiva —y no en último lugar—, en la acción. Importa la posición interior cercana al otro y que se manifiesta en pensar en él como persona, en intervenir a favor de él con la propia persona como a favor de uno mismo.

La expresión moderna (claro está que muy mal utilizada) «altruismo» expresa exactamente esta tendencia básica en tanto que contraposición al egoísmo en general —y de ningún modo meramente al grosero. Toda la esfera de los valores de situación objetiva pretendibles es desplazada en el altruismo del centro de referencia del propio yo al ajeno. Es la anulación de la tendencia del propio yo a ser para sí —tendencia que determina el hábito del egoísta— en un ser para los otros. Cuando esta orientación es recíproca entre varias personas, se da a la vez el éticamente espontáneo ser unas para otras las personas —en oposición a la indiferencia del mero estar al lado de los otros o incluso al estar frente a los otros. La esfera del valor de la persona ajena se traslada para el yo hasta la misma línea que la esfera del valor de la propia persona. Esto es la estructura básica del hábito al que es inherente aquí el valor moral.

b) Contenido positivo y espontaneidad creadora

El valor del amor al prójimo es bastante conocido. Pero no por eso es sencillo delimitarlo exactamente. Es orientador a este respecto sobre todo la comparación con la justicia. La justicia también existe en la conducta con el prójimo (πρὸς ἕτερον). Pero sólo apunta a las pretensiones justificadas del otro, a sus derechos, y no en general a todo lo que le afecta y a su propio ser personal. Sin embargo, el amor al prójimo apunta a la persona misma, y por mor de ella misma —sin consideración de sus derechos, méritos y merecimientos. La misma oposición existe respecto a la νέμεσις, que dice sí o no a la alegría y el padecimiento del otro según su mérito. El amor al prójimo dice sí y fomenta todo el bienestar ajeno y dice no a todo mal ajeno y se opone a él.

Así, pues, la misma tendencia básica va un poco más lejos. El punto de vista mismo del valor, la exigencia moral, es distinta. La justicia equipara a todos, apunta en último término a la totalidad igualada. El amor al prójimo sólo equipara el propio yo al del otro, sólo apunta al «más próximo», a la persona ajena dada en cada caso, al estrecho círculo de lo alcanzable. Claro está que, indirectamente, el amor al prójimo es tan

constitutivo para la comunidad como la justicia; pero se asienta en el otro extremo, no en la conducta legalmente correcta, sino en el núcleo de la disposición de ánimo, núcleo que determina toda conducta positiva para con el otro.

Esto tiene su fundamento en una diferencia más profunda. La justicia, ciertamente, también es constructiva en su intención final, pero en sus fundamentos es negativa; sus primeras exigencias son prohibiciones y limitaciones. El amor al prójimo es positivo desde el principio. Su mandato dice inmediatamente lo que se debe hacer. Claro está que también dice de este modo lo que no se debe hacer. Pero lo negativo sigue estando subordinado. Por tanto, comprende en su tendencia global la tendencia a la justicia —si se prescinde de sus creaciones objetivas en el ser comunitario— y apunta en contenido más allá de ella. Esto ya lo vio Aristóteles claramente en la esencia de la φιλία: si todos los hombres fueran amigos, no se necesitaría justicia —una afirmación a la que se puede dar la vuelta; pues también si todos fueran justos, por supuesto que no se necesitaría además del amor[47]. Aún más elocuentemente determina el Evangelio la relación de la nueva moral del amor con la vieja moral de lo recto: «Yo no he venido a abolir sino a cumplir» o « de esto pende toda la ley y los profetas».

Claro está que no es el amor al prójimo en todo respecto un sustitutivo completamente válido de la justicia. En el conjunto de la comunidad se precisa de la firme estructura de la ley, de la forma estricta, de la sistematicidad. Una organización a gran escala no puede ser cosa del sentimiento. La justicia sigue siendo un valor de suyo. En cambio, en los pequeños círculos, el amor al prójimo tiene un efecto mucho mayor. Es más rico en contenido, es creativo en cada caso concreto. No hay para él un esquema legal. Pues cada vez tiene una nueva ley. Carece de sentido prescribirle algo determinado, pues, desde la situación dada, mira creativamente lo que necesita y, dándose leyes vivas, es siempre distinto en contenido. Esta íntima espontaneidad lo eleva por encima de toda la uniformidad de la norma determinada

[47] *Et. Nic.* 1155 a 26; véase además también 1159 b 25; la justicia y el amor son περὶ τὰ αὐτὰ καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς.

c) Relación antinómica con la justicia

Por oposición a la justicia, el amor al prójimo arraiga en la profundidad del corazón. Aunque ambos valores atañen a la vinculación entre persona y persona, la justicia sólo vincula la superficie con la superficie (de ahí que se parta en ella de las fricciones y la negatividad de las prohibiciones); pero el amor al prójimo vincula directamente el interior con el interior de la persona. Esta es la razón de por qué no se puede vincular el amor al prójimo a normas y leyes; de por qué tampoco se puede establecer ninguna; de por qué no se puede generalizar nada. El amor al prójimo se aplica a toda la vida del hombre en todas las esferas y situaciones de la vida. Para él, nada es demasiado pequeño o demasiado fútil; también lo más imponderable llega a estar lleno de significación para el amor al prójimo en tanto que expresa la disposición de ánimo del lleno de amor. Santifica de este modo lo aparentemente vano, lo llena de sentido e importancia. Por eso es una viva y nueva orientación en cada nuevo caso, contemplando creativamente el peculiar mandato de la situación. El enraizamiento en la riqueza de la vida humana constituye su vitalidad.

Esta riqueza de la vida está clausurada para la justicia, porque para ella está clausurado el microcosmos de la persona. Tampoco debe verlo. El juez que «mira a la persona» es injusto. Los antiguos representaban a Themis con los ojos vendados, sólo con la balanza y la espada en la mano. La justicia es ciega, sopesa objetivamente, juzga con rigidez. El amor al prójimo es vidente, flexible, «no juzga». Ve todo comprensivamente desde la riqueza de vida de la situación. No es orientación del juicio hacia la acción, sino orientación del corazón hacia el corazón.

Desde esta concepción, el primitivo cristianismo vio al amor al prójimo como la unidad de la virtud, como la «más grande», al lado incluso de «la fe y la esperanza». Todo lo bueno que hace el hombre sólo vale, para el cristiano, como moralmente bueno en tanto que sea hecho por amor. Todos los demás valores sólo tienen valor, para él, por éste. En el cristianismo, se asienta el sentido radical de la moral en el hecho ético básico de que sólo son valores morales los valores de la disposición de ánimo. Lo que sólo podía ser visto oscuramente desde el dominante valor de la justicia, se manifiesta aquí claramente: que no importa la acción en sí misma, sino el motivo. En el punto de vista del amor, se distingue claramente y por principio el valor de la intención del valor intendido.

Claro está que no por eso es el amor al prójimo la unidad de la virtud. Esto era una exageración. Precisamente puede instruir en este punto su relación de oposición con la justicia. La justicia puede carecer de amor y el amor al prójimo ser muy injusto. La voluntad de lo recto sigue siendo voluntad para lo recto, y como tal valiosa, también emparejada con el odio, la enemistad, el desprecio; y el amor sigue siendo amor, y valioso en su sentido también con injusticia manifiesta. Esto estriba en la esencia de ambos valores; su diferencia es de raíz, de principio. También los diferentes intentos de ponerlos a ambos bajo una ley podrían considerarse como malogrados. El imperativo categórico de Kant pretendía ser un intento así. En verdad, este imperativo, ya por su legalidad formal como tal, ha seguido estando sospechosamente cercano a la justicia. No podía acoger en sí lo espontáneo y creativo del amor. La mera reflexión sobre si la correspondiente «máxima» podía ser a la vez ley para todos paraliza la vitalidad. Así, pues, desde este punto, sólo era consecuente que Kant condenara al amor como resorte a la vez que a toda otra «inclinación» y —según el modelo de la teoría estoica de los afectos— lo calificara como «patológico».

El amor y la justicia son exigencias morales básicamente diferentes. Sólo dan el primer paso juntas —de esto depende la seducción del engaño—, pero después se separan y van ambas con autónoma legitimación; y en la riqueza de sus consecuencias concretas en la vida son antinómicas —justamente porque se refieren a las mismas situaciones objetivas y en tanto que se refieran a las mismas. Así sucede que en la concreta situación dada pueden aparecer en abierto conflicto de valor. Aquí tenemos un caso de antinomia del valor entre los valores de virtud. Es tanto más importante cuanto que tiene lugar entre los valores básicos de los dos grupos de valores. Pero lo particular de este caso es que estos dos valores no son manifiestamente de la misma altura axiológica. El amor al prójimo es moralmente el valor más alto.

d) Resentimiento, amor inauténtico y compasión

El «prójimo» en el sentido del amor al prójimo es en primer término el menesteroso, aquel que tiene necesidades. Esto ha dado lugar a la apariencia de que, en el amor al prójimo, se trata de un fenómeno acompañante de la «compasión». Esta mala interpretación, de la que Schopenhauer ha hecho una teoría, condujo ulteriormente a la crítica del

amor al prójimo en Nietzsche. Es decir, si el amor al prójimo está esencialmente emparentado con los débiles y los oprimidos, no está lejos la idea de que en sí no es en absoluto un valor, sino que sólo es mantenido falsamente como tal por el resentimiento de los oprimidos. En efecto, en esto consiste el resentimiento, en que el hombre niega los valores que auténticamente apetece, pero no puede alcanzar —acaso el poder, la fuerza, la riqueza, la buena vida— y los explica como disvalores. Con este falseamiento del valor, se sustrae al tormento de la envidia, en tanto que consigue creer en él para ese fin. Es claro que el oprimido tiene que estar inclinado a ver un valor en el amor al prójimo del compasivo, aunque el amor al prójimo no fuera moralmente valioso en sí. No puede negarse al menos que este proceso psicológico puede ser suficiente para constituir el fundamento secreto de una moral de la compasión. Tampoco se puede negar que la moral del amor al prójimo, como toda moral positiva parcial, ha conducido, en definitiva, al desconocimiento de otros valores. Sin embargo, la argumentación es defectuosa, porque pasa por alto el punto principal.

El núcleo del amor al prójimo no es la compasión; en general, no es ningún padecer, sino un sentir y un tender que dicen sí a la persona ajena como tal. Sólo se puede com-padecer lo pobre, lo débil y lo enfermo en un hombre. Pero el amor no apunta a esto, sino a algo diferente. El amor se dirige por esencia a lo valioso, no y nunca a lo contrario al valor. «No se ama lo enfermo y lo pobre en el enfermo y el pobre, sino lo que está tras ello, y sólo por ello se lo ayuda»[48]. El amor al prójimo es el vivo sentimiento del valor para el valor del otro; y en cuanto este otro es amenazado —sea periférica o centralmente—, se dirige contra la amenaza. En el fondo, es positivo, apunta a la plena humanidad, a lo capaz y merecedor de vivir en ella. Únicamente esto es, para el amor al prójimo, lo digno de amor. La dirección hacia el que está en la necesidad y en la miseria se da únicamente porque la necesidad y la miseria aplastan la libre humanidad.

[48] Max Scheler, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, Leipzig, 1912, p. 29. En esta obra, el análisis más exacto del resentimiento, así como la refutación de la teoría de Nietzsche sobre el amor al prójimo cristiano. No sin reserva hay que acoger la distinción expuesta en ella entre el «altruismo» y el amor al prójimo. En realidad sólo se mienta una forma determinada de altruismo, que no agota su concepto. Claro es que sigue siendo válido lo dicho de esta forma histórica.

La tendencia básica en el amor no es en absoluto reactiva —por ejemplo, ante el estado presente de la persona, como la compasión—, sino espontánea, un originario estar dirigido a la persona del otro, incluyendo todo lo que le atañe, como a una zona peculiar del valor equiparada al yo y a su esfera de intereses.

Esta tendencia básica, que resulta evidente de manera inmediata al sentimiento del valor como eminentemente valiosa, no se puede explicar de ningún modo por el resentimiento. Al revés, más bien la teoría del resentimiento tiene que negarla expresamente. Pero esto es completamente imposible con sólo adentrarse en el fenómeno del amor al prójimo. En cambio, lo que sigue siendo verdadero en la teoría es el hecho de que hay una especie de conducta anímica con el prójimo que simula el amor al prójimo, sin, desde luego, igualarlo en esencia. Se da, efectivamente, el decir no, lleno de resentimiento, a la fuerza y a la plenitud de la vida; decir no que, desde su carácter innatural, se vuelca al enfermo y débil como tal, como si fuera algo en sí valioso. Que este volcarse no es, en realidad, auténtica compasión y, menos aún, auténtico amor; que la auténtica compasión nace, más bien, del amor —no al revés y no menos que la co-alegría—, esto es inmediatamente cierto para aquél que conoce el amor no falseado, para el que es capaz de sentirlo o lo ha experimentado de otro.

No obstante, es comprensible el engaño en este punto (también como autoengaño), tal y como lo vivimos una y otra vez. Pues la capacidad para el amor está desigualmente repartida, al igual que la inclinación al resentimiento. El amor inauténtico crece siempre, como la cizaña, muy cerca del auténtico. Exteriormente no se pueden diferenciar. La imitación engañosa de lo inauténtico se extiende hasta las flores más elevadas y delicadas del *ethos*. Sólo el sentimiento no deformado para el valor, que atiende incluso al tono del sentimiento, es capaz de diferenciarlos.

e) Transcender emocional de la esfera del yo

El auténtico amor al prójimo es en el fondo prodigioso —un fenómeno cuyo mero reconocimiento ya exige una cierta fortaleza de la fe. Es un enigmático ser partícipe el yo en el vivir, en el sentir, incluso en el ser moral del yo ajeno, un estar en comunión ética los mundos del yo y del no-yo, por lo demás eternamente separados. El conocimiento no tiene estas consecuencias. Para él, cada consciencia está encerrada en sí. Lo que «experimenta» del mundo exterior, le tiene que ser dado, ya sea en

la contemplación apriórica, ya por medio de la percepción. Ahora bien, los sentidos sólo dan realidad material. No nos descubren a la persona ajena. ¿Acaso hay una evidencia apriórica que se extienda hasta allá dentro? En cualquier caso, una evidencia propiamente «cognoscente», no. Pero sí hay un apriorismo emocional del amor que rompe los tabiques. No se puede decir cómo tiene lugar, cómo es posible. Pero se da en la orientación apriórica por principio de la disposición de ánimo hacia la persona del otro junto con toda la esfera de su vida interior. El sentimiento, la disposición de ánimo —y en definitiva, la voluntad y el acto— lleva a cabo el prodigio al intervenir a favor de la persona ajena: el efectivo transcender del *ethos* de hombre a hombre. Este es un transcender distinto al del sujeto al objeto en el acto del conocimiento. La intención amorosa penetra allí donde el conocimiento nunca llega, al interior oculto del yo ajeno, a la esfera de su vivir, de su sentir, de su luchar y fracasar con su felicidad y su padecer. Claro está que esta intención del amor tiene indirectamente también el carácter de un conocer. Hay en ella un volver a conocer en la persona ajena aquello que cada uno sólo conoce generalmente en sí mismo, una especie de *anámnesis* emocional (que, como la platónica, no se retrotrae a la propia experiencia), una empatía, un co-sentir, un co-vivenciar.

En este acto eminentemente transcendente, se lleva a cabo la extensión de la esfera del sentimiento y la vivencia a la persona ajena. Sus límites, que de no ser así permanecerían fijos en el individuo, son trasladados en este acto hacia fuera; son, en cierto modo, llevados al exterior; abarcan ahora todo un mundo completamente diferente, rico y variado, el mundo de una mayoría de personas. Esto no significa una fusión. En el co-vivenciar amoroso, la persona ajena no se convierte en la propia, pero sí convierte en vivencia propia el contenido vivido. La cosa ajena acrece hasta cosa propia, capta al que ama con la misma actualidad que a sus propios asuntos. Esto es por lo que, en el que ama, el impulso de ayudar, de intervenir, de entrar en acción, es primitivo y no es reflexionado de ninguna manera —así como tampoco lo sería en un asunto propio. Pues así como la reflexión y el juicio no suelen ir por delante de la intención que interviene en un asunto propio, así tampoco lo hacen en el intervenir por los ajenos. Al revés, todo conocimiento del *ethos* ajeno, incluso todo efectivo conocimiento del hombre que merezca ese nombre, ya se basa, por su parte, en el transcender emocional de la esfera del yo. Y este conocimiento es

básicamente distinto al de los psicólogos, construido sobre la experiencia y concluido por analogía. Es intuitivo, se aplica allí donde aquél nunca penetra, al vivir y sentir de la persona ajena misma.

f) Apriorismo y metafísica del amor al prójimo

El apriorismo del amor al prójimo no se extiende, claro está, a los objetos materiales y externos del vivir ajeno o a sus incitaciones, sino siempre únicamente, presuponiendo el darse empírico de los mismos, al carácter emocional del vivir mismo. Que alguien sufre, se aflige, etc, no puedo saberlo de otro modo más que por la situación exterior en que se encuentra o por los signos exteriores en su conducta. Pero lo que significa sufrir, y sufrir específicamente, por cierto (padecer determinadamente esto), o cómo actúa la aflicción específica, sólo lo puedo «sentir *a priori*». De ahí el carácter intuitivo de todo captar amoroso, que puede ir hasta el sentir-se-uno. La mirada que ama es vidente, adivinatoria. Capta fulminantemente las situaciones internas más complejas por los signos más insignificantes —por una media palabra, por una sonrisa dolorida. En toda ocasión, se apoya en el estar orientado aprióricamente el sentir propio hacia el ajeno. Cuando se descubre intuitivamente de tal modo una vida interior ajena, siempre es como si la hubiéramos conocido hace mucho. Lo enigmático, que aquí se encuentra, es común, por lo demás, a toda evidencia apriórica, también a la teorética. También la infalibilidad del auténtico co-sentimiento es un fenómeno estrictamente análogo a la certeza de lo teoréticamente apriórico —al igual que esta certeza, el auténtico co-sentimiento no se da de ningún modo a todo el mundo y no puede obtenerse mediante una generalización de lo experimentado.

Si se quiere clasificar el amor al prójimo más exactamente según el tipo de apriorismo, el amor al prójimo está más emparentado incluso con el conocimiento de cosas que con la contemplación del valor. Esto último sólo es captar una configuración ideal (aunque existente en sí idealmente); y el conocimiento apriórico de cosas es captar algo real. El alcance de la trascendencia es mayor aquí. Asimismo sucede en el co-sentimiento del que ama. Pues también aquí el objeto captado es ónticamente real en pleno sentido. Su subjetividad no entra en contradicción de ningún modo con esto. Es vida real anímica, realidad psíquica y ética de la persona ajena.

Esto de que el sentir moral redescubra aquí, en su objeto, al sujeto personal junto con sus prerrogativas éticas —como sujeto que contempla al valor, que sigue a los valores y que porta él mismo el valor—; así, pues, hablando de principios, el redescubrir el propio modo de ser ético en el semejante, esto ha inducido desde antiguo a la metafísica a interpretaciones especulativas que intentaban tener en cuenta el prodigio del co-sentimiento. Un intento de este tipo se halla en la συμπάθεια estoica como el sentimiento universal del mundo de aquel que tiene contacto con la unidad del λόγος en todas las cosas. Aún más profundamente anclado está el estar fusionado todo entre sí en el neoplatonismo, donde la individuación (μερισμός) en general es un desmembramiento secundario del uno originario (ἕν) como de la divinidad. Pero la idea de que todos somos en el fondo un ser y que sólo es una ceguera del hombre verse a sí mismo y a los demás como seres separados es antiquísima, se retrotrae hasta la doctrina de los vedas. Según esta concepción, la vida individual es una vida aparente, no es la vida verdadera, pues toda vida es una. En el co-sentir rompe el hombre, presintiendo, la apariencia y regresa a la identidad del ser originario.

Esta venerable concepción del mundo, que ha sido bastante conocida por la metafísica schopenhaueriana de la «compasión», descansa sobre una sencilla tesis de la identidad y padece el típico defecto de una tesis así. No da en la diana. Destruye el fenómeno, el prodigio, la transcendencia. Pues la transcendecia forma parte del fenómeno y no puede ser negada. Aquello en lo que se basa el traspasar de la transcendencia es lo eternamente enigmático y metafísico en el problema del amor al prójimo. Si en su lugar se pone simplemente la identidad de todos los seres finitos, se desconoce la esencia del amor al prójimo, así como se desconoce la esencia del conocimiento de cosas si sencillamente se identifican «ser y pensar». También aquí es importante ante todo «salvar el fenómeno».

g) Autonomía del valor moral en el amor al prójimo

Pero independientemente de toda interpretación y de toda metafísica, existe el valor moral del amor al prójimo como tal. No se puede afirmar que el cristianismo haya hecho valer este valor de un modo completamente puro, esto es, en su plena autonomía. Tras el amor al prójimo, se encuentra en el cristianismo el amor a Dios, que ya no tiene una acuñación ética. En el «prójimo», el cristiano ama a Dios. «Lo que hacéis al más insignificante de mis hermanos, a mí me lo habéis hecho». Esto recuerda

a la tradicional metafísica del co-sentimiento. Más ambigua llega a ser aún la moral del amor si se la vincula con la representación del «acumular tesoros en el cielo» Aquí se entreve un eudemonismo trascendente del más allá. No está en ninguna de ambas interpretaciones el núcleo ético de la cosa misma. Este núcleo ético también hay que separarlo en el cristianismo de los errores de la época.

Precisamente en el amor al prójimo se puede ver más claramente que en otros lugares la independencia del valor moral, esto es, del puro valor de disposición de ánimo. No como si el amor al prójimo no estuviera fundado sobre valores de bienes y de situación objetiva; todo lo que el amor al prójimo intiende y crea son, desde luego, valores de situación objetiva. Su tender está dirigido completamente a proporcionar bienes a los semejantes. Que el semejante tenga bienes y los disfrute, es la situación objetiva perseguida por el amor al prójimo. El valor de la intención está condicionado por el valor de estos bienes. Pero este estar condicionado sólo es fundante. El valor de la intención amorosa no sólo es diferente y más alto por su índole entera, sino también independiente de la altura de valor de los bienes. No es inherente, por ejemplo, a la mayor ayuda el mayor valor moral. Al revés, la magnitud y la autenticidad del amor ennoblece al bien que el amor ofrece; algo del valor de la disposición de ánimo se traspasa a las cosas sin vida y en ellas aparece como un brillo más alto. Esto es lo que proclama elocuentemente el Evangelio en la historia del óbolo a la viuda. No con la magnitud de la dádiva, sino con la magnitud del amor, con la fortaleza de la intención dirigida a la persona ajena, crece el valor moral. La amplitud de la distancia con el egoísmo, la medida de la superación de uno mismo y de la trascendencia efectiva de sí mismo, constituye el criterio del amor al prójimo. Pues únicamente en esto estriba la salvaguardia de su peculiar esencia, del contacto vivo con la persona del otro, portadora de valor.

Aún más clara llega a ser la independencia de su valor si se añade que el amor al prójimo también crea una especie de solidaridad; una especie de solidaridad, por cierto, distinta a la de la justicia, en correspondencia con el modo distinto de vinculación entre persona y persona. Esta solidaridad no echa sobre sus espaldas la construcción de una totalidad, la contradice de la forma más firme. Sin embargo, no se agota de ningún modo con los fuertes vínculos del sentimiento que existen con el próximo y el prójimo. Por oposición a la solidaridad del sentimiento de lo recto, es verdaderamente universal y no está estorbada por ninguna frontera de

nación o Estado. Pues aunque sólo el próximo llega a ser para el que ama objeto de co-sentir, sin embargo, potencialmente, todo el mundo es el prójimo —lo que no es una posibilidad vacía, pues hay muchas formas de proximidad. Y ante todo se acrecienta el momento de la co-responsabilidad en el amor al prójimo hasta convertirse en un ser partícipe universalmente en el destino, en el sufrimiento y en el obrar del mundo circundante. En la relativamente débil participación del individuo, esto sólo puede tener importancia subjetiva. Pero hay un estrato más amplio en las gentes que abarca en el mismo amor el mundo circundante y empuja activamente hacia lo que le ordena el co-sentir y el hecho del co-existir en el mismo mundo; entonces, esta solidaridad aumenta hasta convertirse en un poder que, de hecho, puede determinar los destinos de toda clase de hombres. La co-responsabilidad es aquí algo muy real y actual. Y entre las fuerzas que mueven la vida social, ella es quizás la más profunda y la más pura. Hasta ese punto es también más fuerte y más fundamental que la solidaridad de la justicia. Así como el amor al prójimo está arraigado en un vínculo de naturaleza más profunda, se irradia también en un contorno de amplitud diferente.

Capítulo 50. Veracidad y sinceridad

a) Verdad y veracidad

No son lo mismo verdad y veracidad. Ambas son valiosas, pero sólo la última es valor moral. La verdad es la coincidencia objetiva del pensamiento (o de la convicción) con la situación objetiva existente. Esta coincidencia no es ni mucho menos dependiente de la libre voluntad del hombre. Por eso no hay un valor moral de la verdad[49].

[49] Esto suena paradójico —pero sólo porque se está acostumbrado a no separar estrictamente verdad y veracidad. Hasta en la teoría del conocimiento ha causado confusión la mezcla de los conceptos. De hecho, ambos son indiferentes el uno con el otro. El veraz puede perfectamente decir algo no verdadero, esto es, *bona fide*, en tanto que él mismo está en el error. Y el mentiroso puede perfectamente decir la verdad, esto es, en contra de su voluntad, en tanto que tiene por no verdadero algo verdadero. Pues el sentido de la mentira no es hacer pasar por verdadero lo que no es verdadero, sino lo que se tiene por no verdadero. Sucede que el discurso no verdadero puede ser veraz y el discurso verdadero puede ser mendaz. Es la misma relación que hay en toda acción entre la disposición de ánimo y el resultado (y el discurso es una acción). La mejor voluntad puede producir lo malo, la peor lo bueno.

La veracidad, en cambio, es la conformidad del discurso con el pensamiento (con la convicción). Producir esta conformidad está en poder del hombre, el hombre carga con la responsabilidad de ella. La veracidad es valor moral. El discurso, cuyo sentido es ser testimonio de la opinión, de la convicción, de la disposición de ánimo efectivas del hombre, debe cumplir puramente este fin. Pues como éste es el sentido del discurso, todo el mundo presupone involuntariamente en él de antemano la veracidad —si no existe un motivo especial para la desconfianza. El hombre toma lo dicho como verdaderamente pensado. No presupone con ello nada más que el cumplimiento del sentido característico del discurso. En esto consiste el buen fiarse natural del moralmente puro, su fe regalada a la palabra escuchada. El abuso de este buen fiarse es la mentira. No es simplemente la violación del sentido del discurso, sino, a la vez, el engaño de la persona ajena sobre la base de su fe.

En la medida en que la palabra no es la única forma de expresión, sobre todo para la disposición de ánimo actual, junto a la veracidad del discurso, hay también una veracidad del obrar, del darse, incluso en general de la conducta. También se puede mentir con el acto, con el comportamiento, con la pose. La llaneza o sinceridad del ser se relaciona con el disimulo no de manera distinta que la veracidad con la mentira. Ya el mero callar puede ser, desde luego, mentira. El que disimula y se encubre es el embustero en el sentido más amplio.

La mentira perjudica al que es mentido en la vida, lo conduce a error. La declaración veraz es un bien para el otro si se puede fiar de ella realmente y, en ciertas circunstancias, un bien inapreciablemente elevado. Por eso se podría pensar que el valor de disposición de ánimo en la veracidad sólo es un caso especial del amor al prójimo. Desde luego, la mentira es, de hecho, falta de amor. Esta relación puede existir; y algo de ella podría ser acertado. Pero esto no es lo característico del valor de la veracidad como tal. Aquí todavía se añade algo diferente. El que carece de amor sólo es minusvalioso moralmente, pero no es reprobable, despreciable. Pero sí lo es el inveraz. Carga sobre sí una mala reputación de muy diferente rigor. Es «marcado» como el mentiroso, en quien no se puede confiar; como el carente de crédito. La credibilidad es un valor moral muy peculiar; forma parte como elemento esencial de lo que hace al hombre moralmente «pleno». El mentiroso no puede ser tomado en serio, su valor como testigo está herido.

Es un momento de pureza lo que se encuentra en la veracidad y la sinceridad. La mentira es una especie de mancha —lo que no se puede decir de la carencia de amor—, un envilecimiento de la propia persona, algo de lo cual uno se avergüenza. Hay siempre algo en la mentira de rotura de la confianza. Y aún hay fácilmente en ella una fracción de cobardía. Pues también forma parte de la veracidad el «coraje para la verdad». Todo esto distingue a la veracidad del amor al prójimo. El veraz también puede ser inmoral en otro respecto; y asimismo el que ama también puede ser inveraz. Pues hay mentiras que no perjudican en absoluto al que es mentido, incluso alguna que se admite por amor auténtico. Y al revés, hay veracidad muy carente de amor.

Pero con todo esto no esta resuelta de ningún modo la relación esencial entre verdad y veracidad. La verdad objetiva es el valor mentado y pretendido por el veraz. Es el valor de bien fundante. La situación objetiva a la que el veraz intiende es la de que el otro sepa la verdad. En este estar referido a la verdad objetiva —en que se repite con todo rigor la relación básica universal entre el valor intendido y el valor de la intención— inhiere el alto valor material de la veracidad tanto en la vida privada como en la pública. Hay también una veracidad pública —como hay el engaño de y el falseamiento ante la opinión pública. Una exigencia moral básica de la sana vida de comunidad es la libertad de palabra, de convicción, de doctrina, de confesión. La lucha por la libertad es un capítulo especial en el *ethos* de veracidad de los pueblos; así como la mentira oficial, también la consciente dirección errónea de las masas hacia fines particulares, descendiendo hasta la práctica de la calumnia y la instigación públicas, son un capítulo especial. La veracidad como valor de totalidad es un ideal eterno de la vida moral, ideal que choca en la historia una y otra vez con nuevas resistencias.

b) Conflicto de valor de la veracidad y la llamada «mentira necesaria»

El valor de la veracidad con su específica exigencia moral no tolera en absoluto «excepciones». Lo que se ha llamado la «mentira necesaria» es contrario al valor —al menos en el sentido del valor de la veracidad. Ningún fin puede santificar el medio del engaño consciente —esto es, santificar en el sentido de que deje de ser delito moral.

Sin embargo, aquí hay un problema moral muy serio, que no se resuelve de ninguna manera con el simple rechazo de toda mentira. Hay

situaciones que ponen al hombre ante la inevitable alternativa de faltar a la veracidad o a otro valor igualmente alto (o incluso más alto). El médico que dice la verdad sobre su situación al paciente muy grave falta a su deber profesional; el soldado preso que, interrogado por el enemigo, se deja arrancar la verdad sobre los asuntos tácticos se convierte en un alto traidor; el amigo que, ante las preguntas impertinentes, no procura encubrir por todos los medios lo que se le comunicó en la más alta confianza personal cae en ruptura de confianza. En todos estos casos no basta con la mera virtud de guardar silencio. El mero guardar silencio puede ser elocuentemente expresivo cuando las suposiciones están despiertas. Si el médico, el prisionero o el confidente interrogado quiere cumplir su deber moral de rechazar el mal que amenaza, tiene que mentir. Pero si miente, se hace culpable por otra lado ante el valor de la veracidad.

Es un funesto error creer que estas cuestiones se pueden solventar por principios, en la teoría. Toda aspiración de esta índole conduce al rígido rigorismo parcial de un valor a costa de los demás o a la casuística estéril carente de toda consecuencia —por no decir al oportunismo. Ambas cosas golpean en el rostro al sentido del auténtico sentimiento moral. Los ejemplos puestos están elegidos de manera que el otro valor que se opone cada vez al valor de la veracidad aparezca como superior. Precisamente el moralmente maduro y predispuesto a la seriedad estará inclinado aquí a decidirse a favor del otro valor y cargar con la mentira. Pero esta situación no se puede generalizar. Hay casos límite en los que el conflicto de la conciencia es bastante grave y exigirá diferente solución según el particular *ethos* del hombre. Pues esto radica justamente en la esencia de estos conflictos morales, que en ellos esté un valor frente a un valor y que no sea posible salir de ellos sin llegar a ser culpable. No los valores como tales en su pura idealidad se encuentran aquí en conflicto; entre la exigencia de la veracidad como tal y la del deber del soldado o del amigo no existe en absoluto una antinomia del valor. El conflicto se da sólo por la estructura de la situación. Ésta hace imposible satisfacer a ambos a la vez. Pero si se quisiera hacer de esto un derecho universal a la mentira necesaria, uno se equivocaría, así como si se quisiera hacer de esto una justificación universal de la violación del deber para con la patria o para con la confianza.

No obstante, el hombre que se encuentra en esta situación no puede por menos que tomar una decisión. Cada intento de salir «neutralmente»

del asunto sólo lo empeora, hiriendo, en verdad, los dos valores; el vacilante no-ser-capaz-de-decidirse es, en el fondo, cobardía moral, falta del sentimiento de responsabilidad y de voluntad de responsabilidad; bastante a menudo, también, inmadurez moral, cuando no temor a los hombres. Lo que el hombre debe hacer cuando se encuentra ante un conflicto serio y responsable es justamente esto: decidir según «su mejor conciencia», esto es, decidir según su propio sentimiento vivo de la altura de valor y —tomar sobre sí las consecuencias, tanto las externas como las internas, incluyendo la culpa que radica en la violación de un valor. Debe cargar con la culpa y crecer con ella en su capacidad de resistencia de modo que pueda llevarla con orgullo.

La vida moral efectiva no se desarrolla de manera que uno pueda estar en ella carente de culpa. Y precisamente esto podría formar parte del más alto sentido moral de la plena humanidad y de la auténtica libertad, el que sea cosa de la persona resolver paso a paso en la vida, mediante el libre sentimiento del valor y la fuerza creadora, los conflictos que no son solventables en sí por principios. Sólo se puede hacer de esto una cómoda teoría, como la vulgar de la «permitida mentida necesaria», creyendo que no se carga sobre sí con ninguna culpa al chocar contra los valores claramente contemplados. La culpa inevitable es precisamente lo único que puede salvaguardar al hombre de la moral perezosa.

Capítulo 51. Fiabilidad y fidelidad

a) La capacidad para prometer

Por el carácter de valor, la fiabilidad está cercanamente emparentada con la veracidad. En ambas se trata del merecimiento de confianza de la persona. Pero por su más concreta materia son casi contrapuestas. El que es de fiar responde con los hechos por la palabra dada; el veraz responde con la palabra por los hechos dados (tal y como él los entiende). En ambos casos se garantiza la coincidencia por medio de la persona; sólo que en un caso se garantiza la palabra con una firme situación objetiva real; en el otro se garantiza la situación objetiva que aún falta, que aún no es real, con la palabra firme. Así, pues, el valor de situación objetiva radica, en la veracidad, en la certeza del testimonio; en la fiabilidad, en la certeza del hecho futuro, de la realización, o en general del ser futuro. Por

eso es diferente el valor moral del garantizar en esta y en aquella certeza.

En la esencia del prometer radica que resulten de él, por una parte, derechos y, por otra, obligaciones[50]. Todo convenio, todo acuerdo, todo contrato —también el que idealmente sirve de base al Derecho positivo— descansa sobre esta relación. El contrato es una doble promesa. Esta relación como tal es independiente de si existe una voluntad de mantener la promesa. En cambio, el prometer sólo tiene valor si existe la voluntad.

Ahora bien, este valor es insignificante si la voluntad sólo es una voluntad momentánea, que se volatiliza a la hora del cumplimiento. Es mayor si la voluntad permanece idéntica. Es de fiar aquel cuyo prometer tiene valor, cuya voluntad permanece firme en lo prometido (está sujeta, por así decir, por lo prometido) hasta que es cumplido, por mucho que después puede haber sido de otro parecer. Se mantiene vinculado por su promesa. Y este su mantenerse vinculado es con lo que cuenta el que tiene el derecho.

No es necesario mostrar que la mayor parte con mucho de la vinculación y el orden existentes tanto en la vida pública como en la privada de la comunidad descansa en el contrato —ya sea el efectivamente cerrado o el que se origina por la costumbre y se acepta tácitamente. Pero entonces es evidente que sólo el que es de fiar es capaz de estar en tal vinculación y orden, esto es, de vivir en comunidad. La fiabilidad es la capacidad del hombre para prometer, esto es, para prometer de manera que el otro pueda estar cierto del cumplimiento —la capacidad, por tanto, para el contrato, el convenio, la promesa válida, para hacerse cargo y cumplir. Es, por tanto, en el fondo, la fuerza moral de la persona de responder por sí misma, de determinar por adelantado su conducta futura, de responder con la propia persona por el ser futuro de algo aún no existente, pero que está en su poder; en último término, por tanto, de responder por sí misma más allá del momento dado.

b) Identidad y carácter sustancial de la persona moral

Esto no depende de las dotes naturales del hombre. El hombre sigue impulsivamente los estímulos del momento. No puede saber lo que querrá después, pues no sabe lo que le determinará. No puede prometer.

[50] Adolf Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung. 1. 2. 1912, p. 718 y ss.

La predestinación de sí mismo que se halla en el prometer vinculante es un poder específicamente ético en el hombre que se contrapone al ir y venir de los factores de determinación —tanto de los internos como de los externos— como algo permanente e idéntico. El hombre moralmente maduro tiene este poder; puede determinar de antemano lo que querrá y hará. Su voluntad actual tiene poder sobre su voluntad futura, puede responder por ella o, más exactamente, sabe que no es mera voluntad actual, sino que se conservará en la voluntad futura —como quiera que ésta pueda estar orientada. Lo que importa es este momento de conservación. En la decisión tomada hay algo idéntico cuya continuidad se adelanta al curso del tiempo, no sólo determinando, sino también conociendo esta fuerza determinante y otorgando certeza desde ella.

Pero detrás de esta identidad de la voluntad está en último término la identidad de la persona misma. El que promete, en tanto el de ahora, se identifica (incluyendo la intención de su voluntad) consigo mismo en tanto que el de después. Puede hacerlo en la medida que está seguro de que él, en tanto que el de después, se identificará con él en tanto que el de ahora. La ruptura de la promesa sería abjurar de sí mismo, su cumplimiento es su mantenerse en sí mismo, permanecer fiel a sí mismo. En esta fuerza de la identidad de una persona radica su persistencia moral, opuesta a toda transformación empírico-natural; radica en cierto modo, por tanto, el carácter ético sustancial de la persona.

La esencial y básica superioridad del ser moral sobre el ser natural en el hombre es que el hombre posea esta identidad o sustancialización. Con razón un hombre «vale» moralmente entre hombres tanto como sea valiosa su palabra dada. Hasta donde sea digno de confianza, capaz de mantener un contrato, hasta ahí se podrá contar con él en la vida como persona uniforme. El orgullo moral de quien haya comprendido esto será ser digno de confianza. Para él, será despreciable el que no es de fiar, moralmente no lo tomará en serio.

c) El ethos *de la fidelidad*

De este modo sucede que el *ethos* de la fiabilidad alcanza una posición decisiva y dominante en la vida moral. Y en esta generalización se llega al alto nombre de la «fidelidad».

La fidelidad no se circunscribe al mantenimiento de la promesa y del contrato. Su campo es más amplio. Hay obligaciones que existen sin

palabra dada; las relaciones humanas menos firmes, contando con las cuales vive el individuo, descansan sobre contratos expresamente cerrados. Tácitamente, cada uno reconoce un conjunto de derechos de la persona ajena, al menos hasta donde también él exige derechos al otro.

Pero la fidelidad se extiende más allá, a la disposición de ánimo misma. El cambio de disposición de ánimo es infidelidad. En el fondo sucede que toda disposición de ánimo manifestada —por ejemplo, toda benevolencia mostrada, todo amor probado— lleva en sí la expectativa de la duración, tanto objetivamente en su sentido y esencia como también subjetivamente en el sentir del que procede. La simpatía, la amistad, el amor que sólo es estado de ánimo momentáneo, lleva el sello de la inautenticidad y no es digno de su nombre. La disposición de ánimo inauténtica y voluble engaña a la persona a la que se dirige, exactamente del mismo modo que una promesa fácilmente hecha y rápidamente olvidada. Ya los símbolos y las señales exteriores del amor tienen algo vinculante, sagrado, que reclama inviolabilidad. Es un contrasentido regalarle a alguien su amistad o su amor para retirar ese regalo en la siguiente ocasión. Todo amor sentido y demostrado ya tiene en verdad el carácter de una promesa; por su esencia es promesa plena y, de este modo, despierta una justificada esperanza. Por eso es la fidelidad el criterio de la auténtica disposición de ánimo. El infiel desprecia con los hechos la promesa hecha. El fiel es aquel que salvaguarda la identidad moral de su persona con la constancia de su disposición de ánimo.

Esta salvaguardia se extiende, como exigencia moral, a todas las relaciones humanas desde las más exteriores y más vitales hasta las más internas e imponderables. El *ethos* de la fidelidad es el de la persistencia de toda disposición de ánimo en general. En su valor descansa el carácter sagrado de la muy celebrada fidelidad del varón de los viejos germanos, así como el de las relaciones de confianza íntimo-personales; contra este valor atenta la defección expresa o la traición, así como la ruptura oculta de la confianza. La fidelidad se extiende a todo para lo que la intención de la voluntad humana puede ponerse en acción. Se puede ser fiel o infiel también a un objetivo, a una «cosa». Y la infidelidad frente a la «cosa» también es deficiencia moral; y la constancia de la disposición de ánimo es una señal de valía y fortaleza moral, independientemente, por cierto (como la valentía) del valor de la cosa. Pero la infidelidad a la persona que se fía de la disposición de ánimo manifestada es un crimen moral. Aquí siempre tiene la infidelidad algo del carácter de la ruptura de confianza.

En el fondo, el *ethos* de la fidelidad es la fuerza de persistencia de la persona. Es antinómico con el *ethos* de la actividad y de la movilidad, tal y como se halla en el sentido de muchos otros valores (por ejemplo, del valor de la plenitud). Resuena en él un motivo básico de la esfera de las oposiciones más universales del valor: el valor de la «inercia» como capacidad de persistencia de la sustancia ética (véase cap. 33. b.) La sustancia es justamente la persona. Su viva actividad, por valiosa que sea en sí, lleva siempre consigo el peligro de perderse. Frente a ella, se encuentra como contra-instancia la estricta exigencia moral de la conservación. Todos los momentos de valor del hábito que radican en esta dirección forman parte del *ethos* de la fidelidad: todo tenaz aferrarse a los objetivos, a los propósitos, a las tareas de la vida, a las personas —sea con amor o con enemistad, con veneración o con desprecio—, al pueblo, a la patria, al Estado, a los intereses de toda índole de la comunidad. Toda fidelidad, porque como continuidad de la disposición de ánimo es a la vez persistencia de la persona, es en último término fidelidad hacia sí mismo; toda infidelidad —infidelidad hacia sí mismo.

Capítulo 52. Confianza y fe

a) Riesgo, coraje y fuerza anímica en la confianza

La justicia y el amor al prójimo, así como todo lo que está emparentado con ellos en el tipo de conducta, está lleno de sentido para todo el mundo al que les es mostrado. Aquí no se precisa de una orientación especial para apreciarlo, de ninguna virtud del que está en su goce. Sucede de manera distinta con la veracidad y con la fiabilidad. Ciertamente, su valor de disposición de ánimo, como el de las otras virtudes, es independiente, como tal, de toda apreciación Pero su añadido valor de bien —y ambas se cuentan entre los bienes más altos para el prójimo— es dependiente de una determinada conducta complementaria del otro. Esta conducta es la fe o, respectivamente, la confianza. En ella radica un nuevo y peculiar valor moral, fundamentalmente diferente del de la veracidad y del de la fiabilidad y, desde luego, referido a ambas como presupuestas en la persona ajena y sólo lleno de sentido en este estar referido —su valor de complementariedad. La fidelidad sólo está llena de sentido para aquel que, por su parte, confía verdaderamente en ella. La veracidad sólo para

el que cree en la palabra. La confianza, a su vez, cuando no la justifica la veracidad y la fiabilidad del otro, flota en el aire completamente, es imprudente, descuidada y ruinosa.

La fácil credulidad y la descuidada confianza es un grave error. Se lo puede disculpar, pues el conocimiento de los hombres no es cosa de todo el mundo. Pero el error contrario, la desconfianza habitual, el arraigado escepticismo hacia la humana disposición de ánimo, es incomparablemente más grave desde el punto de vista moral. El desconfiado peca contra el merecimiento de la confianza, le falta el sentimiento para el bien que se le brinda de la disposición de ánimo sincera. Denigra con su duda, en contra de su merecimiento, al veraz y al fiel. Claro es que su justificación radica, a su vez, en el estar limitada la penetración humana. Toda confianza y toda fe es un riesgo, forma parte de ellas siempre una fracción de coraje moral y fuerza anímica. Siempre sucede con ciertas actuaciones de la persona. Y cuando la confianza es grande y la fe es inquebrantable la actuación puede subir muy alto —y con ella el valor moral de la confianza.

El buen fiarse es siempre un requerimiento planteado a los demás —esto es, justificar la confianza—, pero, a la vez, por consiguiente, es una valiosa dádiva, un regalo, un honor a la persona, honor que puede elevarse fácilmente hasta la distinción. Hay en este fiarse tanto un poner el propio asunto en otras manos como un reconocimiento del merecimiento de la confianza por parte de la persona. El valor moral de esta dádiva soporta perfectamente la comparación con el regalo del amor, cuyo valor puede superar ocasionalmente. Pero la diferencia fundamental no estriba en la altura de valor, sino en el carácter de la dádiva misma. El que ama no se entrega a sí mismo al obsequiado, no pone nada en juego, sino que sólo da desde sí; su propia persona permanece intacta. En cambio, el que confía se pone en las manos de aquel en que confía, se pone a sí mismo en juego. En este sentido, su dádiva es la moralmente más alta y presupone una fuerza moral más alta. Esto se refleja en que se puede y se debe amar en el sentido del amor al prójimo a cualquiera, pero no se puede ni se debe confiar en cualquiera. La confianza y la fe tienen de antemano algo sobresaliente. No hay el completamente indigno para el amor, su regalo nunca es desperdiciado, aunque se lo pague con ingratitud. El que ama no está amenazado como tal. Pero sí lo está el que confía. De ahí la singular profundidad de la indignación moral que provoca —también en el imparcial— la consciente ruptura de la confianza.

b) Fe ciega

La capacidad para la confianza es fortaleza anímica, una fuerza moral de índole peculiar. Su fundamento no es la experiencia, el haber probado. Pues lo único con lo que se puede probar a un hombre es con la confianza demostrada; y esto ya presupone esa fuerza. Antes de la experiencia existe la fe. Únicamente ella es la base de la auténtica confianza. Sólo el sentimiento para el valor moral en la persona es lo que justifica esta fe. Este sentimiento puede errar. La fe es y seguirá siendo riesgo. En el fondo, siempre es «fe ciega».

Precisamente esto es esencial en ella. Una fe «que ve», que tiene buenos fundamentos o seguridad objetiva, no es en absoluto auténtica fe, no hay riesgo en ella para la propia persona —por ejemplo, cuando se está cierto del cumplimiento de la palabra dada, porque este cumplimiento radica de todos modos en el interés del otro. «No ver y, sin embargo, creer», esto es lo que importa. También la fe religiosa se somete a la misma valoración. Una fe que necesita de «señales y milagros» no es fe verdadera. Incluso se puede añadir: quien ve y sabe, ya no puede creer —esto es, creer auténtica y autónomamente—, justamente porque ya sabe. El saber se ha puesto por delante de la fe, la ha hecho superflua. Por eso la auténtica fe, la «ciega» —por ejemplo, el mero atenerse a la simple palabra de un hombre cuando todo testimonio de los hechos habla en su contra avasalladoramente— es un fenómeno tan singular, lindante con lo prodigioso. La fe ciega (o, respectivamente, la confianza ciega) es, a su modo, la más alta prueba de resistencia de la fuerza moral, el verdadero criterio de la autenticidad en todas las más profundas relaciones de disposición de ánimo entre hombre y hombre ¡Cuántos se creen capaces de la «amistad» en el alto sentido de la palabra y pierden la fe en el amigo en la primera ocasión que los «hechos» aparentes hablan en contra de él! Después tienen que confesarse que su amistad era poco valiosa moralmente, incluso si tuvieron razón. Pues mucha fidelidad comienza a fallar cuando se ve ignorada.

c) Solidaridad y poder educativo de la fe

Que la fe «mueve montañas», que es un poder eminentemente creador en la vida, este hecho reconocido hace mucho tiempo en el terreno religioso, no ha logrado evidencia en toda su amplitud en la ética durante mucho tiempo. Todas las relaciones humanas —desde el «crédito»

material puramente externo hasta llegar a las formas más altas del poder confiado en la vida publica o de la confianza personal en la vida privada— están basadas en la fe. Todo fortalecerse a través de la unión consiste en confiarse unos a otros; esto vale en muy elevada medida cuando se añade de manera vinculante la fe común en altos fines. La fe es un valor eminente de comunidad; es la más positiva fuerza vinculante, que fusiona en unidad una diversidad de personas concretas con intereses concretos; es más elemental que la justicia y el amor al prójimo —de los que aquélla es reflexiva, demasiado cosa del juicio y éste demasiado desigual, demasiado cosa del sentimiento privado. Es un tipo de solidaridad —diferente a la solidaridad del sentimiento de lo recto y a la del amor—, un estar juntos «como un hombre» en la unidad de una convicción y en la consciencia del estar juntos, esto es, en la recíproca confianza cierta. La solidaridad de la fe es más fundamental que esas otras, es la base de todo lo en común en general. La comunidad es siempre comunidad de fe, tanto la macrocósmica de los pueblos como la íntima y privada. El desconfiado no encaja, se excluye a sí mismo. La desconfianza es la disolución de todo vínculo. La falta de fe tanto para con una cosa como para con el hombre es aislamiento. La fe es la capacidad para la comunidad. Sobre ella descansa la enorme ampliación de la esfera de poder del individuo al estar juntos muchos; es el suelo firme bajo sus pies en cada paso en la vida. El valor auténticamente moral del vivir comienza en la esfera del confiar recíprocamente. En esta esfera hay, como elemento portador, el despliegue de sí mismo del hombre en su mejor contenido y en sus capacidades. Sólo en esta esfera hay la libertad exterior, únicamente sobre cuyo fundamento es posible la educación de una generación en la libertad interior, en la capacidad para la responsabilidad y en la alegría de la responsabilidad. Cuando la mutua confianza falta en el «conjunto», el individuo la busca al menos en círculos reducidos, sea en la familia, en los *propinqui* (según la antigua concepción de los amigos naturales) o en los amigos personales de libre elección.

Pero la prueba ejemplar de la fe como poder creador consiste en que la fe produce en la persona ajena justamente aquello que cree en ella. La fuerza moral que parte del creyente es una fuerza eminentemente educadora. Está en disposición de hacer al hombre al que se dirige la fe merecedor de fe y de confianza y hombre de fiar. Ciertamente esto sólo vale dentro de ciertos límites y tiene como presuposición ciertas condiciones morales básicas («disposiciones») en la persona del otro. Pero sigue siendo

verdadero que en general el fiarse buenamente del hombre hace bueno mientras que la desconfianza hace malo. A quien permanentemente no se lo tiene por capaz de nada bueno, nunca aprende a justificar la confianza demostrada. Quien inmerecidamente ha alcanzado fama de mentiroso, fácilmente se convertirá en verdadero mentiroso; le falta el acicate moral de satisfacer la fe. Es empujado a aquello de lo que se le cree capaz.

A la inversa, en el que no es de fiar también hay todavía un sentimiento para el valor de la confianza otorgada; y este sentimiento del valor se puede despertar y educar hasta llegar al orgullo moral del justificar la confianza otorgada. Mientras un hombre tenga aún una chispa de sentimiento moral, todavía vivirá en él el impulso de no quedar por detrás de lo confiado a él. Aquí se encuentra un medio bien conocido de la educación de la juventud; podrá ser muy poco reconocido el que haya en verdad un poder universal de la fe para el despertar moral, pero merecería ser un bien común de la moral. En definitiva, hay algo bueno en cada hombre. Y esto crece con la tarea, con la exigencia. Se atrofia al ignorarlo. La fe puede transformar al hombre tanto para lo bueno como para lo malo, según lo que crea. Esto es su misterio, su poder de «mover montañas». La desconfianza es impotente. La confianza obliga. El *ethos* de la fidelidad aumenta con la fe. Es portado por la consciencia de aquello que le es confiado. Esta interna dependencia no es reversible. En el reducido grupo de valor de «veracidad, fidelidad, fe», la fe es el valor básico que porta a los otros —por muy al revés que pueda parecer a la consideración exterior, que procede del resultado.

d) El momento de fe en la amistad

El valor de la confianza sólo llega a ser pleno en la reciprocidad. La relación recíproca de confianza produce entre hombre y hombre una unidad de tipo más alto: la certeza de la actuación del uno por el otro, la firme seguridad permanente de uno con el otro. Si una relación así está justificada asimismo por la sinceridad, la fiabilidad y la fidelidad mutuas, entonces es la forma de vida ideal a pequeña escala.

Esto es lo que constituye el elemento básico de la amistad. Aún forma parte de la plena amistad un momento ético adicional, el amor personal —la amistad es un valor muy complejo—, pero la relación de confianza, incluyendo sus valores complementarios, configura, desde luego, la base. Frente a este valor, el amor es autónomo; el amor también puede existir

sin fe, se apoya en fundamentos propios, por mucho que también pueda radicar en él la tendencia a fiarse buenamente. De manera diferente sucede en la amistad. El amigo es, en primer término, aquel que cree firmemente, al que nada puede hacer titubear, tampoco la carencia de amor. La amistad está fundada más objetivamente que el amor; este fundamento de disposición de ánimo únicamente carece, claro está, de la más alta cualidad del amor, de la profundidad del sentimiento, de la riqueza de contenido y de la entrega que produce felicidad. La amistad se completa con el amor. Pero no se basa en él.

e) Optimismo vital y esperanza

El *ethos* de la fe puede ir creciendo en el hombre hasta constituir toda una concepción dominante de la vida. Es la concepción de la vida del moralmente fuerte, cuya fortaleza de fe no es derribada con desilusiones. Hay una actitud básica del hombre inclinada a fiarse buenamente —al igual que hay una actitud recta o amorosa—, que consiste en una especie de fe universal en la bondad del hombre. Ella cuadra perfectamente con la reserva cautelosa del experimentado. Su orientación se manifiesta en la capacidad para destacar la bondad y la disposición de ánimo auténtica de entre la multitud de lo poco valioso y aferrarse a ello, incluso destacarlo y desarrollarlo en los otros mediante la fuerza de la fe.

Una particular forma del optimismo radica en este *ethos* de la fe —básicamente diferente del optimismo de la sabiduría y, desde luego, no, como éste, eudemológico, sino puramente ético (esto es, un optimismo de los valores morales). Está emparentado con la candidez del niño, con el *ethos* de la pureza, que porta una similar fe en lo bueno y tiene el mismo poder sobre el corazón del hombre de empujar hacia lo bueno (véase cap. 42. c.). En este optimismo de la fe se conserva de hecho una fracción de la auténtica inocencia en medio de la vida del maduro: en efecto, con el fortalecimiento de su estado de ánimo básico, se encuentra incluso algo así que hace las veces del regreso al *ethos* de la pureza, lo que a este *ethos* le está negado por su esencia. Y con ese estado de ánimo se abre paso una idoneidad para la felicidad, que se aproxima sorprendentemente a la del corazón del niño.

No obstante, no se puede llevar el paralelismo con la pureza demasiado lejos. Pues precisamente la fe se consigue luchando, siempre ha de ser un fruto de la madurez moral, una fuerza desarrollada hasta lo alto. Al

menos un poder vital es la fe, no en el «puro necio», que no vislumbra lo malo, sino precisamente en el que lo ve, pero no le impide asirse a lo bueno en el hombre.

Hay, además, un aún más alto *ethos* de la fe —en la perspectiva de los grandes ideales morales de la vida, que no realiza el individuo, y de las tendencias a gran escala de la humanidad. Los objetivos y las tareas lejanos requieren una fe de otra índole, una fe a la que no aplasta la inalcanzabilidad temporal. En la esencia de tales perspectivas de la vida —y éstas son las que confieren a la vida su más alto sentido— radica que la no realidad del objetivo no estorbe la realidad de la tarea. Aquí alcanza su punto más alto el momento de fuerza moral del «no ver y, sin embargo, creer». Pues los altos ideales son los que el hombre no ve realizados. A este «alto *ethos*» de la fe corresponde un valor de sentimiento de tipo peculiar, la esperanza. Ella no es un valor propiamente moral junto al de la fe; no es una nueva «virtud», sino sólo un momento sentimental acompañante, la forma de la felicidad que, anticipando su contenido, se adecua a la fe.

Capítulo 53. Modestia, humildad, distancia

a) El ethos *de la mirada de abajo a arriba*

Los valores del segundo grupo que hemos considerado hasta ahora, pese a su divergencia, tienen en común que son valores de la cercanía humana. Su *ethos* es el de la intención dirigida al mundo interior de la persona ajena. Pero esta intención puede ir demasiado lejos. Su límite se encuentra en la legítima exigencia de la persona de permanecer en su esfera íntima sin ser molestada. La confianza, el amor al prójimo y, particularmente, la compasión que fluye de él pueden ser inoportunas. Exigen, como contrapeso, la distancia. Es más, incluso la veracidad, la sinceridad y la fidelidad (esta última, por ejemplo, en la forma del apego) precisan de este límite. Asimismo sucede con los valores del primer grupo. La sabiduría, la justicia, el coraje y, en especial, el orgullo pueden ser impertinentes; en ellos se encuentra escondida la tendencia al envanecimiento y a la altanería. Precisan de similar posición de límites —sólo que en distinta dirección: de la modestia y la humildad. Son los valores límite de la consciencia moral de sí mismo y, como tales, auténticos valores de suyo. Configuran por sí un reducido grupo de valor.

La modestia es la originaria virtud socrática del saber acerca del propio no ser moral. Incluso a través del orgulloso *ethos* de la «ironía», se la entrevé como base. Lo que ella es hacia adentro, conocimiento de sí mismo, crítica de sí mismo, comedimiento axiológico de sí mismo —y, de este modo, verdadero comienzo de la sabiduría (véase cap. 45. b.), esto es también hacia fuera en relación con la persona ajena: retroceder ante al valor moral ajeno al sentir el propio disvalor.

El modesto no es en absoluto el que se empequeñece a sí mismo, ni siquiera cuando su hábito global se convierte en la actitud básica general de la humildad. Es más bien el que apunta alto en sus criterios morales, aquel cuyos puntos de comparación están muy por encima de él. De este modo, de antemano, se pone por encima del arrogante y altanero en el nivel moral. Éste se lo pone fácil, pues apunta muy bajo. Siempre es fácil encontrar al moralmente peor si importa la comparación, sobre todo si uno se ayuda de una mirada carente de amor.

Así como el artificio vital para ser feliz y estar contento es tener ante los ojos a los menos obsequiados en bienes, así el mejor arte de la modestia es tener ante los ojos al que está moralmente más alto. Pero como el *ethos* de la modestia es un *ethos* permanente, que impregna a fondo la disposición de ánimo, entonces esta actitud no se circunscribe a la conducta actual frente al moralmente superior, sino que se aplica en general a la conducta frente a cualquiera. El modesto, ante el peor, tampoco levanta su cabeza más alto de lo que él se toleraría hacerlo. Pues no se mide con él. Cuando esta relación es sentida, obra siempre y sin pretenderlo en sentido eminente como crítica moral. El modesto desespera al arrogante en la medida en que aniquila mediante sus hechos todo de lo que éste se engrandece. La mirada del altanero está dirigida de arriba abajo; la del modesto, de abajo a arriba. Y por eso aquél sólo ve lo que está bajo él y éste sólo lo que está por encima de él. Y está preocupado en la vida por que haya algo a lo que se pueda mirar de abajo a arriba. La dirección de la mirada de abajo a arriba no es consecuencia sino fundamento. No procede de la comparación, sino que selecciona ya los puntos de comparación. En el *ethos* de la mirada de abajo hacia arriba tiene su fundamento todo respeto y veneración, tal y como todo el moralmente no deformado lo muestra al venerable, al insigne, al anciano o al que se encuentra en la más alta responsabilidad.

b) Humildad y orgullo

Lo que la modestia es en relación con el otro, lo es la humildad como forma interior del hábito mismo. La humildad es la consciencia del infinito rezagamiento —pese a que falte toda comparación. La humildad mide al propio ser con la perfección, tal y como la entienda, como divinidad, como ideal moral o como modelo sublime. La inalcanzabilidad da un sentimiento de distancia; sentimiento que, a la vez, aplasta y eleva; lo primero en tanto que sentimiento de la propia nulidad, lo último en tanto que sentimiento del estar referido directamente a lo supremamente grande.

El hombre no siente la humildad frente al hombre —esto sería falsa humildad, denigración de sí mismo, sentido esclavista. La falsa humildad es aberración moral, exactamente como la altanería, a la que falta todo sentimiento para la distancia infinita frente a la idea ética. Toda actitud humilde hacia fuera es en el fondo un *ethos* falso —siempre se esconde algún defecto moral en ella, un extravío en sí, apocamiento, azoramiento o, incluso, un *pathos* inauténtico, falsa vergüenza, temor a los hombres. Asimismo está desorientada toda autentica e íntima altanería —esto es, que no sólo radica en la pose—, todo orgullo de la virtud, fariseísmo. El altanero no tiene ningún concepto de la altura e implacabilidad de los requerimientos morales bajo los que en realidad se encuentra. Para el que vive en el sentimiento vívido del valor, la altanería es algo risible, verdaderamente degradante. En cambio, la auténtica humildad no contradice ni la dignidad del hombre, ni el legítimo orgullo. En efecto, exactamente tomada, forma parte del auténtico orgullo —alejado del vanidoso autoespejeamiento. En definitiva, este es el sentido del auténtico orgullo moral, medirse en lo inalcanzablemente alto y absoluto.

Así, pues, la relación aparentemente antinómica entre humildad y orgullo se resuelve en el fondo fácilmente. Al menos, por principio. No es una auténtica antinomia del valor. Al contrario, el auténtico orgullo y la auténtica humildad casan necesariamente de forma manifiesta, se exigen entre sí, sólo pueden existir en síntesis. Claro es que, de este modo, no está dicho que la síntesis se produzca por sí misma cuando la actitud del hombre se incline a uno u otro lado. En la inclinación humana existe, más bien, una cierta oponibilidad y ésta ha causado la apariencia de la antinomia. La humildad, como el orgullo, es asimismo una virtud peligrosa. Ambas están muy cerca del límite de las aberraciones más triviales. El orgullo sin humildad está siempre en el peligro de volverse altanería y

vanidad; la humildad sin orgullo, en denigración de sí mismo, carencia de dignidad e hipocresía. Sin contrapeso, por sí solas, las dos son inestables. Únicamente juntas, en la síntesis, llegan a ser estables, ganan firmeza una con otra.

Este su mutuo anclaje —o interna vinculación— constituye un valor moral para el que no hay un nombre conveniente en el lenguaje, pero que es conocido en contenido debido a que los dos momentos que por lo general aparecen tan fácilmente en el fenómeno externo y que se inclinan a la falsificación en la pose están vinculados íntimamente y están circunscritos al criterio de los ideales absolutos del valor.

c) Salvaguardia de la distancia

En otra dirección, se relaciona con la modestia la discreción, el sentimiento de la distancia y su salvaguardia frente a la persona ajena. Toda proximidad humana precisa de un límite contra la inoportunidad que se desliza con la cercanía.

El mantener la distancia es una especie de sentimiento de vergüenza moral, distinto, claro está, al de la αἰδώς aristotélica. Ésta es un avergonzarse que se dirige hacia la propia desnudez que se ha dado o pudiera darse. En cambio, el *ethos* de la distancia es el sentimiento de vergüenza sentido para con los otros —en vista de su cercanía y desnudez o también sólo en la consciencia de su desprotección y carencia de defensa—, la salvaguardia del ser para sí íntimo de la persona ajena. Hay una esfera íntima de la persona que no soporta la mirada clara y sobria del que ve y comprende mucho, tampoco la del que la ama. Toda cercanía es ya, en el fondo, un inmiscuirse. La persona del otro está indefensa frente a la mirada; y tanto más indefensa, por cierto, cuanto más pura y transparente sea. Con el interés amoroso por el prójimo va de la mano —pues también el que ama está sujeto a las debilidades humanas— mucha curiosidad y deseo de sensación. La compasión, en definitiva, es fácilmente desvergonzada, ofensiva. El orgulloso y noble no quiere compasión. Por eso, incluso es ahorrativo con su compadecer, no por falta de amor sino por sentimiento de vergüenza, por respeto a la persona. Incitado por la atracción de lo secreto, todo hombre produce efectos en la unicidad y en el ser diferente de la persona cuando ésta se abre. Pero la dignidad humana sufre bajo la mirada no llamada. Sólo la vergüenza en el bien obrar es la acción verdaderamente bien hecha. Incluso el amigo no puede carecer frente al amigo del sentimiento de vergüenza. También la callada relación de

confianza precisa en sí de la distancia. Solo que aquí el límite de la revelación querida se desplaza más hacia dentro de la intimidad. Pero nunca puede faltar por completo. El que carece completamente de distancia no puede ser amigo. Resulta insoportable para el amigo con su desvergüenza.

La mirada que verdaderamente ama es encubridora, veladora. No se atreve a hacer todo el examen que podría hacer. Esto vale más aún de la mirada del orgulloso. El orgulloso es precisamente el discreto en sentido eminente —y no por consideración hacia sí, sino hacia los demás. Solo quien siente su propia dignidad, puede respetar la dignidad ajena. La falta de distancia, para él, va contra el buen gusto. Se puede caracterizar al *ethos* del hombre distanciado como el de la distinción. En él tenemos claramente esbozada y sentida como tal la síntesis del valor del orgullo y de la modestia —análoga a la síntesis anterior del orgullo y de la humildad— en el hábito interior del hombre. En la conducta con la persona ajena, la distinción es lo mismo que aquélla en la conducta respecto a los criterios absolutos del ideal moral.

El distinguido crea alrededor de sí una esfera firme de distancia que no sólo rechaza al inoportuno, sino que también salvaguarda a la persona ajena frente a la considerable desprotección. Plantea para sí la misma exigencia que para los demás —una especie de justicia de las relaciones más íntimas del sentimiento. Guarda respeto a la persona, también cuando ésta no se sabe proteger. De este modo crea un plano del trato íntimo, que, incluso en la mayor proximidad, evita el peligro, aún antes de que se produzca, de una posición comprometida. Sólo florece la flor más elevada de la proximidad humana, protegiendo esta preservación como un delicado ordenamiento jurídico interior del sentimiento. Pues el co-sentir, el amor, la confianza, no encuentran en ello su límite —son valiosos absolutamente y sin límite—, sino sólo lo encuentran sus sucedáneos, la caricatura que imita y falsea al auténtico *ethos*.

Capítulo 54. Los valores del trato exterior

a) Carácter moral de los valores de las formas convencionales

El *ethos* de la distancia nos conduce a la inmediata proximidad de un grupo más amplio de valores que ya no pueden considerarse en auténtico sentido como valores de disposición de ánimo y, no obstante, son valores de la conducta. Se sitúan en la superficie del ser humano, allí donde está

en contacto exterior con los demás, en cierto modo en su plano de rozamiento. La profundidad del yo, la esfera del origen de la intención, no llega a ser tocada en absoluto por ellos. Pero sí está impregnada de ellos cada intención que pretende exteriorizarse. Independientemente de su más profundo valor de intención, al atravesar la esfera de acceso a la superficie, la intención cae bajo el criterio de otros valores que atañen únicamente a su forma de exteriorización.

No carece de importancia en la vida la forma de exteriorización. Las «malas formas» de un hombre pueden ser insoportables y hacer insoportable la vida a los demás. Por muy accidentales o convencionales que puedan ser las formas existentes del trato, por muy ridículas que puedan parecer al que se introduce en ellas desde un círculo cultural ajeno, son, desde luego, una profunda necesidad vital y quien las transgrede, ofende al prójimo exactamente como el injusto o el que carece de amor. Es más, ya es, en verdad, de este modo, injusto y carente de amor; es el «delincuente a pequeña escala», con todos los síntomas de alguien así: niega a los demás lo que él mismo reclama de ellos y, como el verdadero delincuente, está sujeto a la condena y al castigo, a ser evitado y excluido.

El verdadero amor al prójimo se aplica muy en serio a la salvaguardia de las formas, incluso a la delicada e individualizada educación de las formas, de las consideraciones, del propio ser soportable para los demás. Al individuo le cabe en esta dirección una muy grave responsabilidad. Y en el sentido de esta responsabilidad —a la que corresponde, una vez que ha sido comprendida, una orientación muy determinada de la disposición de ánimo—, los valores de la forma del trato son indirectamente auténticos valores de disposición de ánimo.

Al igual que la justicia y el amor, aquí también se repiten a pequeña escala inequívocamente los restantes valores del *ethos* interior. Esto se ve del modo más claro en las diversas no-virtudes del trato. El incontenido es, en esta esfera, el caprichoso; el ignorante es aquí el desatento, el indiferente o el decepcionado y dolido con el mundo; la cobardía se repite como indecisión e inconstancia; la carencia de orgullo y de dignidad como carencia de compostura; la no veracidad como pose buscada o máscara; la inmodestia y la carencia de distancia como transgresión expresa del respeto e impertinencia mezquina; la altanería como vanidoso espejeamiento de sí mismo y petulancia.

Pero un papel especial juega aquí la relación con la fiabilidad y la confianza. En vista de las formas universalmente existentes, estriba en la esencia de la vida en común el que cada individuo cuente con la observancia de las formas por parte de los demás. Este buen fiarse, en este sentido más exterior, es absolutamente condición de la vida. Quien transgrede las formas no es de fiar. En definitiva, quien en esta esfera es desconfiado, quien no se entrega a las formas de vida de nadie, cae en la inseguridad general de su comportamiento y propaga a su alrededor la inseguridad. No sabe nunca a qué atenerse con el otro y nadie sabe a qué atenerse con él. Toda la esfera del trato exterior se apoya en el fondo sobre una relación de confianza trasladada al plano de la vida diaria. Toda cortesía en el saludo exige imperiosamente igual cortesía. Todas las relaciones humanas, también en lo exterior y en apariencia insignificante, se basan ya en la fortaleza de la buena fe. El carente de amor o el injusto en la esfera de las formas es sólo carente de consideración e insoportable; pero el desconfiado es en ella disgregador, disolvente, aniquilador de todo vínculo de la esfera del trato en común.

b) Las «costumbres existentes»

El contenido de esta esfera es extraordinariamente variado, un componente esencial de la cultura humana, transformable como ésta y capaz de un ilimitado refinamiento. Forma parte de él todo lo que es «costumbre» en estricto sentido de la palabra, desde el «uso» externo existente hasta las imponderabilidades del estilo cultivado de vida. La costumbre existente es, por supuesto, históricamente accidental, pasajera; es convención y no se puede entender *a priori* por qué es precisamente así y no así. Su particular contenido formal no tiene un fundamento axiológico. Pero no por eso es indiferente al valor. Pues siempre es formación de valores efectivos, esto es, de los valores morales trasladados a la esfera del trato exterior —como la consideración, el tacto, la sencillez del ser, el acogimiento amistoso, la amabilidad, los buenos modales, el sentido para el decoro y la decencia, la sutil medida para poner en primer o en segundo plano la propia persona.

Estos últimos valores y los incontables emparentados con ellos son auténticos valores eternos, que se repiten en toda formación convencional, aunque seleccionados y graduados de modo muy diferente. No ellos mismos constituyen la «costumbre existente», sino la forma particular en

que aparecen acuñados. Pues sin una forma particular estos valores no pueden recibir realidad.

Y aquí es la diversidad histórica tan grande que de hecho se pasa por alto fácilmente el sentido moral unitario de toda «costumbre». Este sentido moral se puede delimitar claramente del siguiente modo: la concreta costumbre existente como tal nunca es absolutamente valiosa, pero sí relativamente; pues el que imperen costumbres de índole particular es un valor completamente absoluto. Sin costumbre imperante, el hombre se hunde en lo carente de forma, en lo carente de cultura. Es más, sin costumbre también se obstaculiza el desarrollo del *ethos* interior, porque éste se ve remitido tanto a las firmes formas de la superficie como a las de lo recto. El valor moral de la «costumbre» es, por consiguiente, muy peculiar. No tiene por materia un contenido particular, sino sólo su modo de ser real, su fuerza de validez en el medio, su «existir». Es el valor indirectamente moral de las formas de vida, en sí indiferentes al valor moral.

Que el cultivo moral de estas formas superficiales también puede tener su alto florecimiento, incluso su singular profundidad, no se ignora de ninguna manera de este modo. No es necesario en absoluto pensar para ello en los tipos más estéticos de refinamiento moral, en la urbanidad (τὸ ἀστεῖον) y sus cualidades sociales. En la estructura polimórfica de esta esfera entra una parte importante de educación del corazón, delicadeza y humanidad. El trabajo en esta esfera nunca puede ser indiferente para la personalidad moralmente madura y nunca se interrumpe en la vida humana; así, pues, también configura un capítulo absolutamente serio en la educación de todos los jóvenes.

c) Las virtudes aristotélicas del trato

La idea de que hay valores especiales del trato exterior es antigua. La *Ética Nicomaquea* enumera tres de ellos en su tabla de las virtudes —de modo característico dos de ellos como «carentes de nombre». Pero donde falla el lenguaje, ayuda la perífrasis. Estas virtudes son caracterizadas al modo habitual como μεσότητες; como tales, por cierto, que se refieren al «trato con palabras y actos»[51].

La primera se refiere a la disputa de opiniones, al choque de convicción y convicción entre sí en la práctica. Los dos extremos consisten en la

[51] Et. Nic. Δ, cap. 12-14, p. 1126 b y ss.

actitud del ἄρεσκος y en la del δύσκολος. El primero es el necesitado de agrado, que habla a ciegas a gusto de alguien y no se atreve a defender ninguna convicción; pero el último es el inabordable, el «difícil», que en general sólo admite la propia opinión y ya no se puede hablar más con él. Por tanto, la virtud mentada es notoriamente una síntesis entre la acogida gustosa y la persistencia en lo conocido como correcto o entre la defensa de las propias convicciones y la aceptación de las ajenas.

Una segunda virtud de este tipo concierne al darse de la persona. Aristóteles la designa como un «ser veraz» del ser exterior (ἀληθεύειν). Sólo tiene una ligera relación con la veracidad, por eso el nombre conduce a error. Lo que se mienta aquí también se desprende ya del medio indicado para ella. Es un medio entre ἀλαζονεία y εἰρωνεία. La primera es la fanfarronería; la última, el empequeñecimiento de sí mismo. Las dos son falsas, poco sencillas, buscadas. Entre ambas hay un «simple darse» tal y como se es, sin darse pisto o esconderse; dicho brevemente, sin pose. Se la puede llamar la virtud de la llaneza. En el darse hacia fuera es lo que es la μεγαλοψυχία en el estimarse uno a sí mismo hacia adentro (véase cap. 48 d.).

La tercera virtud aristotélica del trato corresponde todavía a un grado más de la superficie. Por eso es de especial interés. Su esfera es la conversación fácil, el tono social; su objeto, la broma y la seriedad. Hay una virtud de la broma, un auténtico hábito ético —no acaso el arte del chiste (éste es, como tal, moralmente indiferente), sino la conducta correctamente sopesada, llena de tacto, respecto a la broma, que permanece digna y sabe apreciar el humor. Las designaciones aristotélicas ἐπιδεξιότης y εὐτραπελία solo expresan imperfectamente la esencia de la cosa; en castellano falta completamente una designación. Pues «sentido del humor» carece de la nota moral. Ésta se destaca claramente cuando se mira a los ἄκρα establecidos por Aristóteles: ἀγροικία y βωμολοχία. El primero es la falta de sentido para lo cómico; el último, la frivolidad, que convierte todo en ridículo. Desde estos extremos resuena aún más fuerte el *ethos* del «medio» cuando se refiere a la acogida de las expresiones ajenas. El ἀγροῖκος es, entonces, el que no entiende ninguna broma; el βωμολόχος, sin embargo, el que ya no sabe tomarse en serio nada.

En estas tres virtudes, se encuentran auténticos valores morales. No sería demasiado difícil encontrar, según sus modelos, ulteriores valores de la misma esfera. Pero los ejemplos son suficientes. No son de gran

importancia ética todos ellos, aunque pueden elevarse hasta una altura considerable. Todo el dominio de los valores del trato es un dominio marginal de la tabla del valor ético. Su significación en el conjunto consiste sólo en la relativa autonomía frente a los valores básicos.

Sección VII:
Valores morales especiales (tercer grupo)

Capítulo 55. Amor al más lejano

a) Los valores límite de la contemplación del valor ético

Si los dos primeros grupos de virtudes ya eran laxos en su cohesión, el tercero ya no es un auténtico grupo. Más bien cada uno de los siguientes cuatro valores se puede concebir como un pequeño grupo de valores. Cada uno de esos cuatro valores, visto desde los valores reseñados, reside, a su vez, en una región especial del valor, alude a una perspectiva del valor que se adentra en lo ilimitado, discurre en lo axiológicamente irracional. Según la dirección de la mirada, son valores límite divergentes —no del reino del valor en general (pues esto no lo podemos saber), pero sí de la contemplación humana del valor.

En alguno de ellos no es fácil determinar con palabras su materia, ni siquiera nombrarla claramente. Esto es válido de los dos primeros que siguen. No hay un *ethos* histórico que les corresponda exactamente. Por eso han permanecido «sin nombre», tal y como muchos otros que el sentimiento del valor conoce y diferencia perfectamente. Y como también renquean los símiles, la empresa de determinarlos objetivamente es arriesgada de antemano.

No obstante, tenemos que arriesgarnos. Hemos de aprovechar los motivos para determinarlos dónde y tal y cómo nos los encontremos. En este punto, Nietzsche ha ido por delante, abriendo el camino en más de una dirección. Las exageraciones de sus aforismos, que a menudo se originan por la necesidad de paradojas, no pueden extraviarnos en lo positivamente contemplado en ellos. La necesidad de sensaciones, que todavía hace dos décadas se precipitaba ávidamente sobre estas exageraciones y ha hecho equívoca la seriedad del problema, tiene que enmudecer aquí completamente. Lo proféticamente contemplado con el impulso de la pasión

también tiene que poderse ver sobriamente en tanto que subsista legítimamente.

b) El estar vinculado de modo natural el tender a lo que se halla más próximo

Toda vida éticamente activa es una vida que ve por adelantado, una vida en el futuro y para el futuro. Esto radica en la esencia de la actividad. Solamente el futuro forma parte del tender. Sobre lo ya sido y una vez que es así, no tiene poder ninguna voluntad (véase cap. 36 g.). El alto don de la previsión y de la predeterminación (teleología), que es propio del hombre, tiene algo que obliga profundamente. Ese don le carga al hombre con la responsabilidad de lo futuro hasta donde esté en su poder. No se puede indicar de antemano, claro está, hasta dónde llega. Pero aquí no le están marcados al hombre límites de principio, verdaderamente absolutos. El poder del hombre de intervenir en el curso del mundo, determinándolo, va tan lejos como pueda extenderlo con sus fuerzas. Nada cambia en esto el que la voluntad vaya más lejos que su poder.

Frente a esta carencia de límites por principio, está en la más crasa contradicción el hecho de que el hombre está inclinado en general a circunscribirse a lo que se halla más cercano, a lo más actual, a lo que tiene inmediatamente delante. No piensa más allá del día siguiente. El impulso del momento lo arrastra. La proximidad absorbe su actividad, se pone delante de todas las perspectivas más amplias, las hace caer en el olvido.

A esto corresponde la tendencia natural al perezoso dejarse llevar. El *minimum* de actividad en el camino recorrido es lo más cómodo. Ya es mucho si el hombre se decide por una perspectiva que abarque al menos su propia vida. En tanto que este abarcamiento concierne al recorrido vital externo, todo hombre normal lo tiene al menos en ciertos momentos. Esto es poco, cuanto más que tal abarcamiento «práctico» raramente alcanza más allá de los objetivos materiales o eudemológicos. Ciertamente, hay laudables excepciones, hombres con altos ideales de vida. Los cuales, sin embargo, acostumbran a padecer el error contrario: que su idealismo sea poco práctico, soñador; un idealismo que se agota en un eterno anhelo y en las inevitables desilusiones. En este caso falta la auténtica providencia, obtenida en la más seria experiencia de la vida y críticamente forjada. El idealismo soñador es éticamente tan carente de

valor como el apático entregarse a la vida del momento. En ambos casos falta precisamente lo principal, la plena seriedad del tender.

La síntesis de la vida contemplada desde ideales de valor con la mirada fría para lo dado y lo posible es un *ethos* que va considerablemente más allá del término medio. Ya sella a su portador con una cierta dignidad, que crece con la dimensión de los objetivos y de las consecuencias prácticas. En una vida así, se cumple ya algo de la determinación del hombre de ser co-creador del mundo. Pero precisamente en este punto se muestra que la perspectiva de la vida concreta de un hombre también es demasiado pequeña para la realización de los ideales de la humanidad. Algunos pasos puede avanzar el individuo en tal camino. Y también puede engrandecerse con la obra que realice, fascinar con su idea a grupos de hombres y si llega alto, provocar un fenómeno colectivo de importancia histórica. ¿Pero qué puede significar esto mismo si la obra de su vida muere con él o bien tras él? Precisamente una obra tal reclama duración, continuación, fuerza vital propia. Radica en la esencia de todo tender que apunta a un valor objetivo, sobrepasar la vida y el tender del individuo e ir hacia un futuro que él ya no podrá vivir. No es sólo el destino, sino también el orgullo de quien crea —y esto forma parte de su obra— el que ésta le sobreviva; por tanto, el que no le corresponda a él, sino a los demás, de cuya vida ya no participará.

Pero también radica en la naturaleza del hombre el que quiera ver los frutos de su lucha. El hombre también quiere tener algo para sí; algo en él se opone a que pasen de largo las cosas ante él. Sea una porción de egoísmo lo que aquí se esconde o una profunda necesidad legítima de participación, el hecho es que casi todo tender humano se mantiene cautivo de esta tendencia. Liberarse de ella exige ya una superación y una negación de sí mismo de la más radical índole. Pero esta superación de sí mismo precisamente es lo que importa. Con ella entre en acción el nuevo valor moral que hemos de captar.

Es importante tener claro que no únicamente lo natural o incluso lo «antimoral» en el hombre trae consigo la tendencia a la participación en el objetivo del crear. También muestran la misma tendencia muchos *ethos* elevados. Esto se da del modo más manifiesto en el amor al prójimo. ¿Por qué este amor es inherente propiamente al más próximo y no asimismo al hombre lejano, al hombre futuro? Porque el próximo nos es dado, lo conocemos, conocemos su vida y sus necesidades y vemos en él los efectos del

amor. Es fácil amarlo, está cercano, se ofrece. Sólo hay que vencer al egoísmo que lo quiere todo para sí; el egoísmo más sublime de la co-alegría por la prosperidad ajena, el egoísmo de la participación con el sentimiento, queda.

c) El ἔρως *platónico*

Es un mérito permanente de la filosofía platónica haber contemplado claramente el valor singular de ese tender que no sólo deja tras de sí los reducidos fines de la persona, sino también los de su esfera vital y de su contemporaneidad. No importa que se considere al ἔρως del *Symposion* ya como una metáfora, ya como un estricto concepto de valor. Únicamente es importante la cosa misma y ésta no se puede ignorar.

El ἔρως es la participación en la inmortalidad. La naturaleza animal, procreando, se sobrevive a sí misma en sus procreados. Su cuidado de la cría, su capacidad de «morir por ella», es simbólico en su estar firmemente referido a la vida futura de la especie. Es ya una «inmortalidad en lo mortal». Pero el hombre, junto a la procreación corporal, aún conoce una inmortalidad distinta con la que se eleva a lo imperecedero, la procreación espiritual. Le sobreviven sus obras, es partícipe de lo eterno mediante la «virtud inmortal». También puede vivir y morir por sus procreados.

El ἔρως platónico —si se prescinde en él de todo lo restante y se destaca en él sólo lo ético— es el estar profundamente conmovido por la idea, la gran pasión por la idea, el intervenir con la persona por la idea. Esta pasión logra que el hombre sea arrastrado más allá de sí mismo y más allá de lo cercano. Es el quedar absorbido el hombre en su crear, el quedar absorbida su vida interior en lo que aún no es, en lo que «aún está en el camino del no ser al ser»; es el abandono por principio de lo presente por lo futuro, por lo incierto; el sacrificio de su vida por una vida distinta, más valiosa, pero que ya no es la suya.

Es una potencia *sui generis* en el hombre la que aquí se presenta, una capacidad germinal y una fuerza procreadora de su *ethos* que tienden a lo distante. Ya Platón la denominó un «estar preñado y parir» (κύησις, γέννησις). La fuerza impulsora es la idea. El que crea se «transporta» con ella. Es la fuerza procreadora de los valores en el hombre o de sus ideales portadores de valor. Con ellos, el hombre crece sobre sí mismo. Se transciende a sí mismo. Pero la dirección y la envergadura del transcender es distinta a la del amor al prójimo y a todo lo que está emparentado con él.

Radica en una dimensión vital diferente, no apunta a los que conviven, tampoco a la totalidad de los mismos, sino que está dirigida prospectivamente a un día que dormita aún en el no ser. La dirección de la intención ha cambiado la anchura de la simultaneidad por la profundidad de la sucesión. En esto radica no sólo un incremento gradual sino también cualitativo del transcender: sobrepasa los límites de lo presente, de lo real, se adentra en lo no real —contemplable sólo en la idea— para realizarlo.

Este tipo de intención es sólo la prolongación de la dirección que ya se halla, desde el punto de partida, en todo tender, en toda entrega a una «cosa», también a lo próximo y pequeño. También la superación de sí mismo es la base en el cumplimiento de sí mismo. Igualmente todo progreso de la comunidad está soportado por la tendencia a la superación del individuo. La eterna revolución de la vida de la totalidad está compuesta desde su raíz por las diferenciales de la intención individual. Pero, como proceso colectivo, carece de fin y de objetivo mientras el hombre no le dé como tal un objetivo especial y logre el poder sobre ella de dirigirla.

d) Mirada humana a lo lejano y solidaridad histórica

He aquí un campo de la previsión y de la actividad humanas que, en amplitud y riqueza de tareas, es ilimitado en sí —limitado sólo subjetivamente por las barreras ciertamente muy angostas de la mirada humana anticipadora y de la fuerza de superación humana. No le sirve de nada al hombre disculparse con la insignificante dimensión de su poder; a la postre, la responsabilidad por el curso de la vida pública le incumbe exclusivamente a él. Únicamente él —al menos por principio— tiene el don de la previsión y de la predeterminación.

La ofensa moral a la vida política no consiste en absoluto en el estar limitado este don, sino en la carencia de su uso con satisfacción por la responsabilidad. El tipo del hombre de Estado, tal y como nosotros lo conocemos en nuestra época y como lo presenta una y otra vez la historia, no actúa desde el sentimiento de la responsabilidad por el más amplio futuro del pueblo y del Estado, sino desde la necesidad o la posibilidad del momento. No es portador consciente de la gran responsabilidad, ampliamente abarcadora, que recae de hecho sobre él. Trabaja en los objetivos más próximos, como si no hubiera tras éstos una perspectiva vital más amplia y más importante.

Nosotros, los de hoy, casi sólo conocemos la política corta de vista del momento. La mirada secular, que nos resulta tan familiar al mirar históricamente hacia atrás, aún nos falta casi por completo prospectivamente —precisamente cuando esa mirada es lo más actual. Hay, desde luego, ejemplos de políticos de mirada verdaderamente amplia para el pasado. Pero ahí están aislados y el presente se encuentra frente a ellos más carente de comprensión que quizás toda una época pasada. La vida política de hoy está marcada por la vida de partido. Sólo conocemos política de partido, gobiernos de partido, que deciden desde los intereses más próximos a ellos. Los partidos son uniones con un fin en la más presente situación precaria. Mientras no haya nadie que se sitúe sobre sus pequeñas guerras sólo será notorio en la vida pública lo más cercano. Faltará el espíritu de la pura disposición de ánimo auténticamente «política», el espíritu de la superación de sí mismo actuante en la totalidad y de la gran responsabilidad histórica por los tiempos futuros con la que carga toda época. A los de hoy nos puede sonar utópico que se nos exija la mirada clara hacia generaciones que, incluso sin nuestra intervención, serán hijas de un espíritu distinto y de una distinta situación del mundo. Sin embargo, sigue siendo verdadero que estas generaciones son nuestra herencia histórica y cosecharán los frutos de nuestro obrar y que nosotros tenemos la responsabilidad de lo que les demos que llevar. La llamada moral del ζῷον πολιτικόν se halla en todos nosotros. Ante la seriedad de tal exigencia no hay subterfugio.

La vida política sólo es un ejemplo. La responsabilidad de que aquí se trata es más general. Se extiende a todos los terrenos de la vida. En todas partes vale la misma ley de la herencia espiritual, la misma continuidad histórica. En todas partes, junto a la comunidad simultanea, hay la otra dimensión de la sucesión. En toda relación cultural, el individuo se ve orientado hacia una comunidad distinta, hacia la sucesión de generaciones, que le enseña a entenderse a sí mismo como un miembro de vida breve en una cadena. La responsabilidad moral que resulta de esto significa una solidaridad de índole más nueva y más grande que la solidaridad de la justicia, del amor al prójimo y de la fe. Como éstas, es una vinculación, un estar juntos, un responder y ser co-responsable con la persona por personas. Pero es una solidaridad completamente diferente. Aquí se siente el hombre de hoy solidario con el hombre de un día al que no conoce y que, por su parte, no podrá intervenir a su favor. La dirección del

obrar en el tiempo no es reversible. La intervención del hombre por el hombre, la solidaridad misma, aquí sólo es unilateral. Solo el que vive antes puede intervenir por el que vive después. El epígono no tiene responsabilidad retroactiva. En lugar de eso, a él, a su vez, le corresponderá una nueva responsabilidad por la estirpe venidera. La solidaridad de esta dimensión es sucesiva, dirigida sólo hacia delante; su forma es el proceso, no la coexistencia. No obstante, es una vinculación a gran escala, únicamente extensiva y, en definitiva, por el contenido de la tarea.

Que sea una vinculación de estilo laxo, que sea tomada por el que vive mucho menos en serio que la solidaridad de lo justo o del amor, no depende de su esencia. Esto depende de la inmadurez moral del que vive, de su aún-no-haber-crecido para su tarea mayor y para su mayor responsabilidad. Es carencia de la más radical superación de sí mismo para transcender la esfera del ahora y de lo próximo.

e) Amor al prójimo y amor al más lejano

Hay un *ethos* que logra esta nueva transcendencia con la fuerza del sentimiento del ἔρως platónico. Es un *ethos* del amor, pero de un amor distinto al del amor al prójimo, de un amor que se dirige al hombre venidero, tal y como es comprendido en la idea por el que vive. Es un amor que no conoce un amor que le corresponda, que sólo irradia, que sólo da, sólo entrega, se esfuerza, se sacrifica, que vive de un gran anhelo que no puede ser cumplido mismamente por el que ama, pero que sabe que siempre hay lo venidero y que existe la ofensa de la indiferencia hacia ello: «amor al más lejano».

Nietzsche dio este nombre a la virtud que acababa de contemplar en oposición al amor al prójimo. Su decir no a este último puede dejarse aquí sin tocar; no acertó y sólo hizo daño a la cosa misma (véase cap. 49 d.). Es comprensible que el descubridor del nuevo valor pudiera caer en el extremo. El conflicto entre los dos valores existe indudablemente con toda razón. Pero una cosa es ver la antinomia del valor y otra distinta estimarla adecuadamente. Decidirla a favor de un lado puede ser lo más sencillo, pero lleva infaliblemente al desconocimiento del valor del otro lado.

La antinomia se muestra en que el amor al más lejano exige, de hecho, en primer lugar, la superación de la orientación hacia lo cercano. Es la misma superación que en general se halla en la esencia de la intención de lo futuro. En lo cercano inhiere todo lo que es amado por el hombre y en

lo que confía. Y ahora se exige un adherirse el amor a lo lejano. Ahora no hay que superar únicamente la inclinación natural, sino también el auténtico hábito moral. Ha de quedar atrás precisamente una valiosa orientación alcanzada no sin lucha moral, ha de ceder ante un *ethos* distinto. Es la superación de un producto de la superación. El amor al prójimo (altruismo) va en contra del amor de sí mismo (egoísmo); esto es una enorme ampliación de la esfera de la vida, del obrar, del sentimiento del valor, de la participación. Ahora la esfera ampliada también se presenta demasiado estrecha, una traba a la intención amorosa. No va más allá de los «semejantes». El obrar no sobrevive, muere con su objeto; no pone cuidado en seguir obrando, sino en su ser actual. El amor al más lejano busca una dimensión distinta del obrar, un seguir obrando que sobreviva. Es la «virtud inmortal» platónica. Asimismo sólo puede asentarse en el más próximo, pues todo obrar tiene la forma de la teleología y tiene que buscar en el presente el primer medio. Pero sus objetivos no radican en él. En el más próximo sólo ve un medio para algo más grande, que incluso no es realizable en él. Extrae su fin de una contemplación del valor que no pregunta por la persona concreta; contemplación que también es indiferente en sí frente a lo cercano y frente a lo lejano, y porque no hace pie en lo cercano, sólo remite a lo distante.

En el amor al prójimo, la fuerza del tender redunda forzosamente en provecho del casualmente cercano. No pregunta si es el que más lo merece. No hay para él quien no lo merezca, no juzga. Sucede al revés en el amor al más lejano. La fuerza debe redundar en provecho no del más próximo sino del mejor, al que ella traerá posteriormente de forma fructífera. Aquí interviene en la conducta tendencial incluso una selección de las personas desde el punto de vista del valor, selección que, a su vez, no concierne en absoluto a la persona dada, sino al tipo entero del hombre.

Hay un punto en el amor al prójimo que da que pensar al moralmente serio, una debilidad en su esencia. El amor al prójimo obra por la necesidad del prójimo, prefiere a los débiles, a los enfermos, a los ofendidos (aunque, como se mostró, no por mor de la debilidad). Está lleno de sentido ayudar en primer término al más débil. Pero este trabajo, para una perspectiva más amplia, es trabajo perdido de antemano. En el mejor de los casos lleva al débil a un nivel medio de fuerza. Y esto carece de valor en el sentido del gran proceso. Precisamente los valiosos para el progreso son los que sobresalen por encima del nivel. Y éstos no reciben nada del amor al prójimo. Es más,

indirectamente son reprimidos, son cargados con la debilidad de los débiles. Se los hace retroceder a su nivel. El amor al prójimo consecuente conduce a la nivelación del hombre, es un motivo de estancamiento y —como en la realidad el proceso nunca se estanca— de decadencia. La nivelación interrumpe la selección, conduce insalvablemente a la entropía de la evolución.

Esto es a lo que el amor al más lejano, en tanto que *ethos* del progreso, tiene que decir no. Tiene que desenterrar de nuevo el principio de la selección, principio enterrado en el amor al prójimo. Tiene que haber de nuevo, para él, el de más mérito, el éticamente más fuerte y ascendente; y tiene que favorecerlo a costa de los que caen. Esta evidencia es muy simple y muy fría. No ha de mezclarse con el alto *pathos* del ideal, al que abre el camino; igualmente tampoco con las conocidas exageraciones de Nietzsche y su apasionada difamación del amor al prójimo. «A lo que quiere caer, ha de empujarse» —es muy cuestionable que esto sea verdad, que se siga de la mencionada debilidad del amor al prójimo. La existencia de la antinomia del valor no dispensa de la tarea de la síntesis del valor. El valor del amor al prójimo existe en sí legítimamente y no puede ser rebajado. Si lo supera un valor más alto, su dominio en la vida puede ser limitado por este valor más alto. Su completa eliminación haría carente de valor también la vida del más lejano, más carente de valor quizás que la vida del más próximo, impugnada en su valor.

El conflicto de valor está aquí profundamente arraigado. Tratar al prójimo meramente como medio es un principio peligroso. El imperativo categórico de Kant exigía con toda razón lo contrario: la persona de cada uno nunca ha de considerarse meramente como medio, siempre a la vez como fin en sí mismo. Claro está que esto lo dirigía contra el egoísmo del individuo. Pero cuando un elevado ideal de valor amenaza a la persona del prójimo al igual que el rudo egoísmo, ¿la exigencia kantiana no se dirigirá aquí con la misma razón contra este ideal? Al menos no se podrá discutir aquí su derecho por principio. Pero de ahí no se desprende cómo se ha de resolver el conflicto. Precisamente la síntesis del valor es en sí perfectamente posible aquí. El amor al más lejano como tal no exige que el prójimo «sólo» sea tratado como medio. Le deja un espacio de juego como fin en sí mismo. Exige sólo que «también» sea considerado como medio de fines más lejanos. Pero hasta aquí esto es sólo el lugar vacío de una posible síntesis, de ninguna manera es ella misma. El «tanto como también» muestra en la práctica un rostro muy distinto. Y si se reconoce

que se trata de un derecho del «más lejano», de una responsabilidad para con él, que aparece junto a la responsabilidad para con el prójimo, se ve también entonces que el conflicto conduce en la vida a una mutua limitación de ambos valores; esto es, que por principio tiene que seguir existiendo en toda síntesis.

Hasta en la actitud del corazón se adentra el conflicto de valor. El amor al prójimo es compasivo, blando, sufriente; su yugo es suave. El camino del que crea es duro. La dureza se dirige tanto a la vida propia como a la ajena. Ninguna de las dos importa mucho, son medios. Este ser medio hace al hombre duro. Todo lo que es sensible en él se rebela contra esto. Aquí debe enmudecer el apriorismo de la compasión. Se le opone un apriorismo diferente, que también está referido al valor, un sentido adivinatorio para el potencial ético del hombre, para su capacidad germinal, para su valor de futuro que transciende a su persona y a su mundo circundante.

f) Amor al más lejano y justicia

Parecida es la relación con la justicia. También aquí hay un conflicto de valor. Ciertamente, la justicia no se cierra por principio, como el amor al prójimo, a la perspectiva de lo lejano; incluso necesita de ella. Pero no por eso el amor al más lejano es justo, puede no serlo. El amor al más lejano tiene que hacer injusticia tanto al individuo como a la comunidad, pues su objetivo no se halla ni en el individuo ni en la comunidad existentes, sino en el tipo. Lo justo es lo que eleva a éste. Aquí rige otro Derecho.

Ante la justicia, los hombres son iguales; y si no lo son, deben serlo. El amor al más lejano descubre lo contrario: los hombres no son iguales —no sólo por naturaleza y carácter, sino que tampoco son éticamente equivalentes en su potencial humano. Precisamente en esta desigualdad radica una singular fortaleza del género humano: su capacidad de evolución. Sólo cuando hay entre la multitud de individuos los que destacan, los que son los «mejores» en el sentido de cualesquiera valores, es posible la evolución —justo desde estos «mejores», como desde un comienzo poco vistoso. Cuando hay un amor que cuida lo «mejor» en los pocos mejores, se produce el ascenso. También en este respecto, la justicia sólo es una base, un nivel preliminar. Está dirigida sólo contra el egoísmo del más bajo *ethos*. La justicia absoluta, al igual que el absoluto amor al prójimo, sería absoluta nivelación y, en consecuencia, entropía de la evolución.

De ahí que el amor al más lejano todavía dé un paso más allá: los hombres no sólo «son» éticamente desiguales, sino que también deben ser desiguales. Cuanto más desiguales sean, tanto más movimiento hay en el proceso de evolución y tanto más hacia arriba se pueden poner sus objetivos. Esto es la antítesis absoluta de la tesis de la justicia: la desigualdad como principio, como valor; no, claro está, como fin en sí mismo, pero sí de valor indirectamente sobresaliente, como medio para objetivos que se hallan más allá de la justicia.

No obstante, sería erróneo que se quisiera reconducir esta antinomia a la de lo universal e individual (véase cap. 34 a). Solo coincide un miembro, el valor de la universalidad; el otro no. El valor opuesto aquí no es en absoluto la singularidad del individuo como tal, sino el tipo; y no el actual, por cierto, sino el «ideal» no existente. Y sólo recae aquí un acento de valor en lo individual en la medida en que el potencial ético del tipo ideal aparece en la tipificación individual del individuo. Pero esto es suficiente para provocar una «transmutación» del valor de la igualdad; hablando exactamente, no una transmutación —pues los valores siguen siendo lo que son—, sino una reorientación del sentimiento para la altura de valor. Los valores de la igualdad no se encuentran ahora en lo más alto, retroceden frente a otros valores por mor de los cuales es exigida la desigualdad.

Nietzsche ha visto acertadamente que, bajo este punto de vista, las ideas sociales también tienen que pasar a segundo término frente a las ideas éticas más altas, aunque tampoco aquí resulta acertada su polémica. El requerimiento de la modificación del sentimiento del valor subsiste legítimamente; y es bastante duro, más duro que el rigor del Derecho. Exige una superación de sí mismo de índole peculiar; por lo general, esa superación de sí mismo se dirige sólo a superar la debilidad, pero aquí también se dirige a superar la virtud. El hombre ha de superar, a su vez, justo aquello por lo que se ha superado; no yendo hacia atrás, hacia el egoísmo, sino hacia delante, hacia un nuevo *ethos*. Esto es la más difícil superación de uno mismo, la readaptación de los valores captados en el sentimiento, su subordinación a nuevos valores contemplados.

g) La formación del ideal ético

Lo que mueve en todo esto es el ideal ético, la idea del hombre tal y cómo debería ser. También esto es un principio platónico, el ἔρως apunta a la idea, es la pasión por ella.

Pero precisamente aquí hay un escollo. Nada es tan sospechoso como el ideal humano. Quien tiene experiencia de la vida sólo suele tener, para los «ideales», una indulgente sonrisa. Ciertamente, no sin razón. Cada uno tiene quizás sus ideales —al menos alguna vez en la vida. Pero raramente son prospectivos, guías prácticas, éticamente llenos de significado. Hay ideales más bajos, de naturaleza muy material o eudemológica. Y también hay el ideal situado muy en lo alto, pero ajeno al mundo y soñador. Éticamente, este ideal es tan carente de valor como aquél; y cuando una vida humana se dirige tras él, es una vida despilfarrada. De esta clase son los ideales infantiles, de los cuales la mayoría de los hombres acogen en su vida uno u otro Como juego, son inocentes y llenos de belleza; también son inocentes cuando deleitan a la persona madura sólo en la fantasía. Pero llegan a ser dañinos para la vida cuando intervienen en la vida, determinándola. Hay que descartarlos como ropa de niño.

En la vida de toda persona éticamente activa, se da el periodo crítico del comenzar a dudar de los ideales amorosamente cuidados. El apenas adulto se encuentra desilusionado, desengañado, frente al mundo. El mundo se le aparece careciendo de valores y de dioses, sin merecer la pena vivir en él El desengaño no es nada más que la necesaria caída desde el cielo del ideal soñador a la dura tierra. Esta caída puede ser peligrosa para el que moralmente carece de fuerza. Pero si no ocurre, si el adulto persevera en la fascinación del sueño, si quiere trasladarlo violentamente a la vida, sacrificándose a sí mismo y a los demás a ese fantasma, sigue siendo moralmente un niño a lo largo de su vida, sigue siendo un fanático, un mejorador del mundo, y tiene, para su mal, la no inmerecida maldición de lo tragicómico.

No todo el mundo lucha por ideales moralmente positivos, capaces de constituir en la práctica una vida real. En todo combate moral se halla a la postre una lucha por ideales. Pero aquí se exige más. No todos los ideales moralmente positivos son prospectivos. En el sentido de la desilusión crítica sólo radica más bien, en primer lugar, el conformarse con la propia vida; en el mejor de los casos, con la del mundo circundante dado. El que busca con seriedad encuentra finalmente «sus» objetivos vitales y permanece en ellos. Se cierra de este modo a las perspectivas lejanas. El amor al más lejano no es cosa de todo el mundo. Su exigencia va más allá. Se dirige a la alta fe y a rescatar para la vida, desde la esfera de los ideales juveniles, la fuerza de la esperanza, sin permanecer sometido al contenido poco claro de

los mismos. Es la auténtica fuerza inestimablemente moral que se halla en el *ethos* de los ideales inmaduros. La cual tiene que mantenerse conservada en los ideales maduros.

Esto es lo que convierte en tan sumamente seria la cuestión de la formación del ideal ético. El derribo de los ideales ajenos al mundo y poco fructíferos tiene que coincidir con la nueva creación de ideales procreadores y providencialmente orientadores o contener al menos sus puntos de partida. Pues la formación del ideal del hombre es un proceso vivo, que continua avanzando con el progreso de la contemplación del valor.

Pero la fuerza de procreación de un ideal estriba en una doble vinculación: por una parte, con los auténticos valores contemplados; y por otra, con las condiciones reales del llegar a ser real. Lo que contradice a estas últimas no puede realizarse en la vida. Y lo que no está referido al valor no es valioso que llegue a ser real. Aquello forma parte de un *mundus fabulosus* ético; esto no forma parte del reino de lo moralmente relevante. Sólo más allá de lo vigentemente real radica necesariamente el contenido de un ideal fructífero. Y porque de este modo también se está más allá de los límites de la vida concreta, forma parte de su esencia rebajar al individuo a miembro de una cadena, enlazar lo pasado con lo futuro. El hombre aquí se ve incluido en una previsión de gran proporción, que pasa por encima de él y, sin embargo, es la suya.

El valor de este ideal se presenta en la vida como un poder realmente creador. Es la forma en que los contenidos de valor llegan a ser fuerzas impelentes en la vida, sobre todo en la histórica. El ideal arrastra consigo la fe del fuerte como un imán. Y con esta fuerza de la fe transforma al hombre y a su mundo humano. Pues en contenido es objetivo, nunca es posesión de un único individuo, incluso cuando efectivamente sólo lo contempla uno. Lleva tras de sí a los demás, se convierte en lo vinculante entre todos los que son capaces de captarlo. Primeramente selecciona a los menos, a los que contemplan y creen, a los nobles y capaces de sacrificio, los reúne en un grupo. Y el grupo cerrado avanza en el proceso (véase cap. 40 d. y e.).

Como es fácil de ver, la esencia del amor al más lejano radica en la dirección de valor de lo noble. Es un valor de la excelencia. Y el preferir es en él, como en todo *ethos* de lo noble, a la vez selección de personas y selección del valor —lo primero desde los puntos de vista del valor, lo último desde el punto de vista de la preferencia del valor (sea según la jerarquía o según algún otro modo). La formación del ideal es la forma de

la selección del valor y, por consiguiente, del proceso en que es superada la inercia de la consciencia del valor. Nietzsche sintió esta superación con razón como la «más difícil»; a nada se adhiere el hombre más firmemente que a los valores que ha hecho suyos, por los que ha luchado y ha dejado la sangre. A esa superación se enfrenta tanto la resistencia solidaria del individuo como de la comunidad. El conflicto de valor aquí se convierte en conflicto externo, en el conflicto de dos solidaridades: de la simultánea y de la histórica. La formación del ideal es ir más allá de los valores aceptados, es anticipación del valor, revolución de la consciencia del valor. Ésta se venga de su portador, del héroe, del profeta o del pensador. Para la época, el es quien rompe su solidaridad, el malhechor.

h) Del contenido de los ideales prospectivos

Los ideales de que aquí se trata son ideales del hombre. Pero no son meramente ideales éticos. Su contenido puede comprender todos los aspectos de la humanidad. Nietzsche los vió predominantemente en las cualidades vitales y estéticas de valor: fuerza, plenitud de vida, belleza y todo lo que está emparentado con ello. Estos contenidos están profundamente justificados y no pueden faltar; pero son parciales y por eso conducen a error en la idea proyectada. Forma parte de la idea del hombre el perfeccionamiento de todo su ser, tanto del corporal como del espiritual, de todas las capacidades y de todos los bienes nobles que se encuentran en su poder. El gran anhelo del que crea apunta a una humanidad que sea más perfecta, más plena y más rica que la dada. Desde la riqueza del sentimiento vidente del valor, el que crea da al ideal la envergadura que no encuentra ni en sí mismo ni en su mundo circundante y que no es capaz de realizar. Y no es capaz porque no lo puede realizar el trabajo de un individuo, sino sólo el de generaciones.

Este anhelo en sí mismo es originariamente humano. Subsiste en el mito. Pero en el mito le falta su acuñación ética. Su ideal es pasivo, eudemológico, un ideal que disfruta del valor, pero no es creador del valor (= realizador). De ahí que se le sitúe hacia atrás, en el comienzo de los tiempos; el proceso de evolución de la humanidad se distancia más y más de él. El «paraíso», la «edad dorada» son ideales de la felicidad perdida, ideales retrospectivos. La atmósfera vital que les corresponde es la del camino que desciende, la del duelo estéril por el esplendor perdido.

El hombre aquí es impotente, sólo puede consumirse en un inútil anhelo del pasado. O bien tiene que aguardar la ayuda divina.

Desprender del mito las reflexiones éticas es la salida del hombre del estadio de niñez del ideal soñador; es dar la vuelta a la perspectiva, el darse cuenta de su poder y del sentido de guía de los ideales. Ahora el proceso es entendido de modo ascendente, como desarrollo hacia lo más alto. El hombre ha empezado primitivamente, puede ascender a lo más alto. El ideal llega a ser prospectivo. La perspectiva de futuro se abre: todo tiene que ser alcanzado y puede serlo. Es el punto de vista del ἔρως platónico. El hombre se encuentra «en medio» (ἐν μέσῳ) entre el no tener (ἔνδεια) y la idea contemplada. Lo que le toca es tender hacia allí (ἐπιθυμία). Su mirada está dirigida hacia delante, le corresponde lo venidero. Vive en anhelo fértil, en esperanza.

La historia del espíritu, hasta donde la abarcamos hoy, justifica sólo en parte, claro está, esta inversión de la perspectiva. Junto a mucho progreso, se presenta también mucho retroceso. Pero la experiencia histórica no puede ser decisiva aquí. Todo lo creativo en el hombre está necesariamente en oposición a ella. Y si fuera verdad que la estirpe humana está decayendo, entonces es tanto más verdadero que ha de inquietarse por su decaimiento y ha de hacer por su parte lo que esté en su poder para transformarlo en un ascenso. La cuestión principal en esto no es la de cuánto o cuán poco está en su poder, sino cuánto o cuán poco capta la tarea que resulta para él aquí. Pues ninguna experiencia histórica puede hacer discutible para él la posibilidad como tal.

Ahora bien, la formación de ideal prospectivo cobra aquí importancia sustancial. Con esa formación recae sobre el hombre el peso de la responsabilidad. Ya no se trata de una felicidad soñada, sino del contenido objetivo de «ideas» difícilmente contemplables y, sin embargo, ineludibles; se trata de estrictos requerimientos. El ideal del hombre no puede ser captado de un golpe; todo tiende en él conjuntamente a lo que sólo se abre a la mirada para el valor. Y la mirada para el valor progresa. La formación del ideal constituye un segundo proceso que, en contenido, va por delante del proceso real de la evolución. También el ideal contemplado como tal sigue siendo imperfecto en cada nivel. Con la mera recopilación de los caracteres concretos de valor —y Nietzsche sólo recopila tales caracteres— no está hecho. Esto no da una unidad concreta. El ideal tiene que ser contemplado desde la plenitud de las diversas —y, no obstante, unitarias—

orientaciones de valor. Frente a esto, sólo es un límite empírico el que la contemplación humana siempre permanezca limitada.

Cuando en una época está vivo un fuerte sentir ético, no sólo no falta en ella contemplación originaria, sino tampoco acuñación concreta y proclamación plástica del ideal. No basta aquí, claro está, una doctrina y un peculiar ejemplo. La formación del ideal precisa de otro lenguaje. La mayoría de las veces es el artista creador, el poeta, el que confiere vislumbrantemente el lenguaje al *ethos* prospectivo. Homero creó a los griegos no sólo sus dioses, sino también sus hombres, los creó a ellos mismos. En sus figuras heroicas aún se medía el heleno de la época floreciente. Los romanos llamaron a los poetas los «videntes» (vates). Y siempre son los más grandes entre los creadores los que ponen ante el hombre con intuitividad tangible los ideales contemplados. Esto no significa que el contenido de los ideales se desplace a lo estético. Tampoco significa una substracción de los valores propiamente estéticos, tipificados completamente de otro modo. Más bien estos valores se despliegan independientemente ahora del modo más fuerte cuando los contenidos más actuales de valor exigen expresión y acuñación. Sigue siendo un secreto cómo el artista los expresa. Pero su importancia supraestética en el proceso histórico del devenir humano es que él los expresa. Nace del anhelo toda exuberancia en el arte. Esta nobleza de nacimiento vincula la contemplación estética con la gravedad del combate ético. Lo que cambia en la transformación del espíritu de una época a otra siempre son ideales contemplados y acuñados. Pues en los límites de las posibilidades dadas sucede siempre —de modo sorprendente— esto: el hombre llega a ser con el tiempo como él se quiere.

i) El carácter de valor moral del amor al más lejano

El contenido de los ideales en el amor al más lejano juega únicamente el papel de valor de situación objetiva fundante. Ese contenido es intendido —y, en el mejor caso, realizado— en el amor al más lejano. Pero el valor auténticamente moral del amor al más lejano no estriba en dicho contenido. Como todos, también en este caso, este valor radica exclusivamente en la disposición de ánimo de la persona. Es un puro valor de la intención. Está fundado en el contenido de valor de los ideales, se alza sobre ese contenido. Pero la altura del valor del amor como tal no está en absoluto en una relación indicable con la altura del valor intendido. La

intención del ideal es en sí valiosa, sin distinción de su contenido y de su altura objetiva de valor —puramente como disposición de ánimo, como acto de amor, en tanto que sólo sea intendido el valor contemplado. En cambio, la altura de valor moral en la intención se incrementa en proporción a su fortaleza, en proporción a la intervención de la persona, a la superación de sí mismo. Por consiguiente, aquí no sucede nada distinto que en el amor al prójimo; tampoco en el amor al prójimo se puede medir el valor de la disposición de ánimo por la magnitud de la obra del amor. Este valor está más allá de toda referencia a la altura de valor de esa obra. Sigue siendo el que es incluso en caso de error objetivo o equivocación. En este punto, el amor al prójimo y el amor al más lejano presentan la misma estructura básica. La relación de fundamentación es la misma: el valor del acto moral es autónomo, pese a su dependencia material. Que en el amor al más lejano también formen parte del contenido de la intención valores morales, no cambia nada en esto. En este caso, esos valores morales forman parte conjuntamente en este caso del complejo de valores intendidos y, en este sentido, se incluyen en el valor de situación objetiva. En la simple labor de educación de la viva persona, se da el mismo fenómeno que también en el amor al prójimo. Aquí como allí, aparece a la espalda de la intención un valor distinto, el valor del amor mismo[52].

Este estado de cosas tiene graves consecuencias en dos clases de respectos. La formación del ideal humano es problemática. Es siempre un riesgo, cuyo desenlace no vive el que se arriesga. Pero de este modo el amor mismo al más lejano es eternamente problemático en su valor real de producción de efectos. Si se lo quisiera medir por el valor de sus resultados, se desesperaría de él. Incluso la misma historia enseña que asimismo el progreso de la humanidad es cosa cuestionable. Ciertamente que aquí no se puede concluir por analogía; pero sigue siendo cuestionable si

[52] Aquí se pone de relieve claramente el íntimo parentesco de las dos clases de amor. Es lógico ver en los dos un único valor básico —pero sólo el moral. Éste presenta los mismos momentos de valor. Siguen estando separados por los valores intendidos. Sólo en esto existe el conflicto de valor. Puede verse entre ellos una relación de estar puesto uno sobre el otro en contenido, análogamente a como la *Ética Nicomaquea* la muestra entre ἐλευθεριότης y μεγαλοπρέπεια, o entre φιλοτιμία y μεγαλοψυχία (véase cap. 48 c. y d.). El amor al prójimo es a pequeña escala lo que el amor al más lejano es a gran escala. Aquél es virtud de cada día; éste virtud excepcional. Es similar a la relación de lo bueno con lo noble.

el hombre puede producir efectos en épocas lejanas, si el riesgo y el sacrificio no son aquí una ofensa contra el hombre actual —un arrogante jugar a la previsión. En este punto, el amor al más lejano está peor que cualquier otra virtud, pero, en especial, está gravemente en desventaja frente al amor al prójimo, que siempre puede estar cierto de sus objetivos cercanos, que incluso cuando no los alcanza, está seguro de su conformidad al sentido.

¡Pero quién se atrevería por eso a hacerse cargo de rechazar al ἔρως que va hacia lo lejano! Esto sería escepticismo moral, lánguido pesimismo, renuncia al sentido y al valor más elevado de la vida. Un ser providente y capaz de la predeterminación activa carga, pese a todo, con la responsabilidad de lo futuro. Ninguna duda puede liberarlo de ello.

Ahora bien, esta aporía del amor al más lejano se resuelve fácilmente si su valor como conducta humana es independiente del éxito o del fracaso, del acertar o del errar con lo objetivamente exigido, incluso también independiente de la altura de valor de su contenido. Aunque el hombre pueda errar y fallar en el objeto intendido, la cualidad moral de la intención puede ser la recta, la valiosa en el más alto sentido. Es más, aún hay una especial cualidad de valor moral, la cual, precisamente por esos motivos, pone al amor al más lejano por delante del amor al prójimo y de todas las demás virtudes: la magnitud del coraje moral —incluso de la envergadura anímica— que requiere el simple hacerse cargo de lo que es incierto por principio. El riesgo es grande. Sólo una fe profunda y poderosa, que atraviese todo el ser de la persona, puede estar a su altura. Es una fe de índole singular, distinta a la que se da en la confianza personal entre hombre y hombre; una fe que apunta al todo y no puede menos que arriesgarlo todo. Es una fe a gran escala, de orden superior, que determina toda la imagen del mundo del hombre. Su obra es de importancia histórica cuando se impone y se lleva a la práctica. De ella puede valer en sentido eminente la expresión «mover montañas». Y a este valor de fuerza corresponde un semejante valor de sentimiento, la esperanza —igualmente aumentada a gran escala—, que soporta y dirige por mor de la idea —sin desanimarse nunca— todos los fundamentos del idealismo ético: la certeza singular que se apodera de aquél que se atreve a todo por algo.

Y todavía una segunda cosa se sigue de la misma situación objetiva. El valor de situación objetiva pretendido es incomparablemente mayor en el

amor al más lejano que en el amor al prójimo; el bienestar del prójimo no se puede medir en altura de valor con el valor del ideal de la humanidad (tal y como sea entendido). Ahora bien, si todo el valor, tanto de uno como de otro amor, únicamente estuviera en los valores intendidos, su relación axiológica se desplazaría tan radicalmente en perjuicio del amor al prójimo que ya no se podría hablar más de un conflicto de valor. El amor al prójimo tendría que retroceder frente a las pretensiones del amor al más lejano. Así acaso vio Nietzsche la relación; así podía resultarle fácil rechazar el amor al prójimo. Pero la presuposición es falsa. En el valor intendido no radica todo el valor. Al revés, todo el valor moral radica en el valor de la intención. Y el valor de la intención es perfectamente comparable en el amor al prójimo y en el amor al más lejano. En ambos se encuentra por principio en el mismo plano. Por consiguiente, se restablece de nuevo la equivalencia de ambos valores del amor y también, a la vez, la antinomia existente entre ellos. Es imposible impugnar un amor a favor del otro. Aunque no sean mensurables entre sí los objetivos, los valores de disposición de ánimo están muy juntos en la jerarquía.

Capítulo 56. La virtud de obsequiar

a) Los bienes espirituales y el hábito de la persona conforme a la esencia de esos bienes

Al que viene del amor al más lejano, que constituye una cima en el reino del amor, le parece pequeño todo lo cercano y actual. Está deslumbrado por la idea. No obstante, el ἔρως a gran escala seguirá siendo un contrasentido mientras esté ahí como única cima. Sólo hay que preguntar de este modo: ¿Ha de culminar la vida del más lejano también de nuevo en el amor al más lejano y, asimismo, la de su «más lejano»; y así sucesivamente *in infinitum*? De este modo, se habría convertido el sacrificio y la entrega mismamente en el objetivo de los objetivos y el proceso permanecería axiológicamente vacío de contenido.

Los ideales de futuro no pueden —pasando por alto también su carencia de certeza— ser lo último. Valores absolutos de presente tienen que estar contenidos en ellos mismos conjuntamente; de lo contrario, el futuro mismo contemplado en el ideal carecería de valor. No se puede buscar el sentido de las «tareas» morales —aunque sean tareas eternas— a su vez

en tareas. En algún lugar de lo encomendado tiene que haber un valor diferente, un valor de tangible cumplimiento. Pero por su esencia, tal valor es valor de presente. Esto no significa que sea realizable en todo presente dado, pero sí que está lleno de sentido en cada presente, que también existe legítimamente para el presente como valor absoluto. Toda la humanidad en cada momento tiene que llevar también en sí misma una parte de ese valor. De lo contrario, la formación del ideal ético llegaría a ser inverosímil.

Esto es lo que restituye su autonomía a toda la serie de los restantes valores de virtud. Pero con ellos no se agota el reino de lo que se puede cumplir en cada época. En los tres tipos siguientes de valor aún encontramos cumplimiento de otra índole. Y a su modo cada uno de ellos es una cima axiológica. El primero de esta clase, aunque encuentra cumplimiento con bastante frecuencia en las personas concretas, «carece de nombre» en el lenguaje. Nietzsche —por primera vez— ha intentado su determinación. Lo denominó la «virtud de obsequiar».

En el reino de los bienes espirituales impera una ley distinta del dar y tomar que en el de los bienes materiales. No se los puede poseer individualmente en exclusiva; pertenecen a cada hombre que sea capaz de captarlos. La «posesión» conserva siempre algo de mera participación o administración. Se puede privar por la fuerza a los otros de ellos, se los puede tratar contra su esencia como si fueran posesión personal. Tal actitud es avaricia espiritual. Pero en tanto que se está en posesión de ellos, también se puede tener en cuenta especialmente su esencia y la pretensión ideal de los que viven con nosotros y ofrecérselos, hacérselos accesibles; y cuando los accesos tengan que ser creados, abrirles el camino. Esta es la actitud moral del que obsequia. Notoriamente, también es una forma de amor, pues para el que obsequia no importa lo obsequiado, sino el obsequiado. Pero es un amor distinto, con un nuevo acento de valor frente al amor al prójimo y mucho más frente al amor al más lejano.

En la esencia del «obsequiar» radica —a diferencia del «dar»— que el que obsequia no se deshace de algo, no se vuelve más pobre, sino que él mismo ahí queda como obsequiador. Obsequiar es la actitud del hombre, la única conforme a la esencia de los bienes espirituales en tanto que bienes de los que verdaderamente nunca «se puede uno deshacer». La virtud de obsequiar es la vida de la plenitud espiritual; no la plenitud misma —cuyo estar presente y cuyo valor aquí es presupuesto—, sino la vida de

la persona conforme a ella, el poderoso desbordarse, la capacidad de dar participación, de enriquecer, de colmar; de ahí la alegría por el colmar y por el crecimiento espiritual del obsequiado.

b) Obsequiar y recibir. La virtud sin sacrificio

El valor de suyo de la virtud de obsequiar se manifiesta claramente por oposición al amor al prójimo. Naturalmente, tanto en un caso como en otro se puede hablar de «obsequiar» en amplio sentido. Pero es un obsequiar distinto. En el amor al prójimo es un obsequiar a causa de la necesidad y por saber la necesidad; en la virtud del obsequiar es un obsequiar a instancias de la plenitud. El amor al prójimo regala al débil, al necesitado, al perjudicado como tal; la virtud del obsequiar obsequia a todo el que sabe recibir, a todo el que está a la altura de la dádiva, que tiene el órgano para el valor de ella. Todo el mundo está en condiciones de acoger las dádivas del amor al prójimo. No sucede así con la virtud del obsequiar. Por ella, los hombre se clasifican como receptores, en abiertos y en cerrados, sordos. La parábola del sembrador, del grano esparcido sobre tierra árida y fértil, es la imagen fiel del que obsequia.

El que obsequia necesita de la altura moral del que recibe. Siempre va acompañado del anhelo de quien recibe su dádiva. Así sucede en todas las épocas con el espiritualmente grande, con el poeta, el artista, el pensador, y con todo aquel que participa de la gran plenitud de la vida. No puede mantenerse en sí con esa plenitud, porque en la esencia de la plenitud radica irradiar. La desgracia del que obsequia es su soledad en lo alto, cuando no encuentra nadie a su alrededor que sea de su espíritu. Se parece a la luz que no encuentra un mundo que iluminar. La tragedia de su grandeza es la pequeñez de los pequeños, la falta de congenialidad del que recibe. Su mayor felicidad es el receptor de su dádiva. Le considera su gran amor. Su desbordarse llega a estar lleno de sentido en él.

El amor al prójimo obsequia predominantemente valores más bajos; su obra es el bienestar, la felicidad del otro. Esto está profundamente justificado, pues la carencia de esto es sentida del modo más doloroso. La necesidad es el paráclito del amor al prójimo. En cambio, la virtud de obsequiar tiene que despertar primero la necesidad para su dádiva, tiene que ser su propio paráclito. Obsequia dádivas que no están en una relación universal de valor, que son inútiles para fines distintos, que sólo tienen valor por su propio contenido —configuraciones que son carentes de

valor como medios, que son autónomas como fines en sí mismos, que flotan imponderablemente sobre los valores reales de más peso en la vida. De esta índole es todo lo estéticamente valioso —y en tanto que estéticamente valioso, por cierto— que obsequia el artista; pero no es menos de esta índole el mero hacer partícipe de la plenitud de lo real, el abrir los ojos para la riqueza del valor que se esconde por todas partes, todo hacer sensible lo imponderable, todo desarrollar la sensibilidad —incluso en el entorno de la vulgar vida diaria.

Pero más profunda es la diferencia de la actitud moral misma. La índole de la dádiva sólo atañe al valor fundante. El amor al prójimo se sacrifica, se desposee; su magnitud depende de la magnitud de la intervención y de la magnitud de la negación de sí mismo. El que obsequia no se sacrifica, no se desprende, su *ethos* no se puede medir por la intervención. No obstante, es una virtud auténtica, es auténtico amor, sólo que básicamente distinto. El que obsequia sencillamente se desborda —desde la plenitud. Por consiguiente, obedece a la ley básica del ser espiritual, se pone a su servicio, es un fiel administrador. Frente a está elevada ley, pasa a segundo término él con su persona. Vive para ella. Y justo por eso vive en sentido eminente para quien recibe.

c) «Una virtud inútil»

Es más difícil determinar materialmente el valor ético de esta conducta que hacerlo sensible. El que obsequia está emparentado con el noble, el lleno de orgullo, el que ama, el generoso. Hay en él una singular síntesis del valor y, por supuesto, además, algo nuevo. El que obsequia es pródigo de sí mismo, igual que el sol, que aparece sobre justos e injustos. Él se obsequia a todos —por tendencia— y a la vez a ninguno. No sólo es que los que reciben son seleccionados mediante el tipo de dádiva, sino también que el receptor congenial choca aquí con un límite que no puede nunca sobrepasar. El que obsequia está más allá del amor recíproco, no se le puede poseer amando. Él nunca se obsequia a alguien por mor de su amor, sino a todos los que son capaces de recibir por mor de su recibir y de su desbordarse. Así lo exige la ley de su dádiva —una ley que puede ser dura, también contra él, contra el que obsequia mismamente. Pues solamente en tanto que obsequiador está más allá del amor recíproco, pero como hombre no puede. Y tiene que seguir siendo un hombre. El mandato bajo el que se halla es un amor que excede la dimensión humana

—que no es amor al prójimo, ni amor al más lejano, ni tampoco amor personal.

Y la magnitud de la potencia espiritual que es propia del que crea no es auténtica característica del que obsequia. El que obsequia no necesita ser de ningún modo un héroe del espíritu. Hay generalmente en la vida hombres prodigiosos tras los que vuelan los corazones como llevados por un hechizo secreto —o quizás lo dice más acertadamente otra imagen: en cuya proximidad «todos los corazones se ensanchan». Nadie se aleja de ellos sin regalo y desde luego nadie puede decir lo que ha recibido. Sólo se siente que se cumple tangiblemente de algún modo en tales hombres el sentido de la vida, sentido al que generalmente se busca en vano. Y se siente cómo se traspasa algo de este sentido a la propia persona con la mera participación en ellos. Una corriente de luz, de brillo, de ventura, se traspasa a la propia vida. Pero el misterio únicamente se siente, no se lo vislumbra. Todo vislumbrar también aquí permanece cautivo en la esfera de los valores contemplables y de lo que es provechoso para ellos. Pero la virtud del obsequiar no es provechosa para nada. Tras ella no se esconde ningún valor ulterior. Ella es sólo por mor de sí misma, es «una virtud inútil».

El valor moral que esta virtud significa en quien obsequia no tiene un equivalente en el valor de lo obsequiado. Y este valor moral, además, nada tiene que ver con ningún otro valor, con ninguno que radique fuera de él. Por eso la virtud de obsequiar no puede ser nunca virtud común a todos. Y desde luego la riqueza moral de toda virtud está referida a ella de algún modo, como a una donación de sentido sobre ella. Es tal y como lo expresa el símil de Nietzsche del oro: «¿Me pregunto que como se convirtió el oro en el valor más alto? Debido a que es poco común e inútil y resplandeciente y suave en el brillo. Siempre se obsequia»[53].

Estas son las determinaciones más exactas de la virtud de obsequiar. Es un resplandor sobre nuestra vida, no sirve para nada, pero es luminosidad. No es de ninguna manera un valor servidor, no tiene fines fuera de sí —como la justicia, el amor al prójimo, la sabiduría, el coraje, la contención, incluso el amor al más lejano, los cuales tienen todos en sí todavía algo de valor «para» alguien. La virtud de obsequiar carece de fin, es un miembro último absoluto entre los valores, una flor que tiene sentido

[53] *Also sprach Zarathustra*, I «von der schenkenden Tugend».

también sin fruto, puramente en sí misma. E incluso cuando está uncida al ciclo de la procreación, semilla, crecimiento y nueva maduración, no es valiosa por mor del ciclo, sino el ciclo por mor de ella. Aquí está el límite de valor del crear y del proceso; y con él, el límite del deber. El más alto valor de la vida es necesariamente un derroche en la vida. E incluso cuando semejante virtud sea creadora, no consiste en el crear. Ella es en sí misma una creación última, un sentido último, un ser en sí y para sí —una virtud regia.

Lo que ocurre a causa de la necesidad se mantiene a instacias de la necesidad. «No hacer nada más que lo necesario» es el dicho del que sólo conoce valores servidores (lo útil). El más alto valor lo tiene siempre únicamente lo que ocurre «más allá de la necesidad», lo inútil, lo superfluo, lo que se derrama.

La virtud de obsequiar no es el *ethos* de la plenitud, pero sí el dar sentido a la plenitud en su desbordarse; un ir más allá la plenitud sin la preocupación de adónde va. Es un puro exhalar sin perderse, un dotar de riqueza al corazón del hombre. La esencia de la plenitud se justifica en la virtud de obsequiar con su sobrepasar a la persona, característico de ella. Así es un transcender de índole singular —distinto al de la participación con el sentimiento en los semejantes—, el transcender objetivo del contenido, un puro comunicar los bienes espirituales en su imponderable contenido de valor y, a este respecto, una consciencia de ir más allá, sosegada y dichosa, que da al hombre la bendición sacerdotal del que administra un misterio; una participación en lo eterno desde el instante, un tangible adentrarse en el fenómeno de lo carente en sí de tiempo en medio del torrente de la vida del hombre, más allá de sus impulsos y objetivos. Por eso sucede que el más apreciable, para el que obsequia, no es el justo, el veraz, el que ama o el fiel, sino el que tiene el corazón abierto, el que recibe, el no deformado, todo aquel capaz todavía de readaptarse. Por eso, el que regala ama al éticamente inacabado, inmaduro, no gastado, vivo —con el amor del muy maduro, del consagrado, del lleno de gratitud. Es el eterno ἐραστής del joven[54].

[54] La figura de Sócrates se presenta aquí desde un lado nuevo —como el hombre que los antiguos veneraban como su mayor obsequiador. Véase el pasaje platónico de las imágenes de los dioses en el interior del Sileno. *Symposion* 215 b.

d) Donación del sentido de la vida y antropodicea

La «inutilidad» no es infecundidad, no es un desangrarse carente de sentido. En ella se encuentra la más alta fecundidad, pero esa fecundidad no es buscada, no es fin, sino que, del mismo modo que la felicidad sigue, como a su destino, a la virtud, pero es destruida si se la busca, así la fecundidad sigue, sin ser un fin, como a su destino, al obrar del que obsequia, pero llega a ser una traición al sentido del obsequio si es buscada.

El que obsequia también es el que crea y, tal vez, el que crea en sentido eminente; pero su *ethos* es básicamente distinto que el del que crea. El derroche carente de fin es la verdadera forma de la continua procreación de contenido espiritual. La abundante riqueza de la fecundidad, que aquí ya se halla en la esencia del contenido, convierte al derroche en la forma adecuada de la procreación. Es como en el polen de la flor del viento, que en la enorme superproducción llega a su destino en lo más próximo cuando se esparce del modo más azaroso. De este modo, la inutilidad no es carencia de valor, sino sólo carencia de fin —no sólo una «conformidad a un fin sin fin», sino también actividad para un fin sin fin. Más bien fin y medio se invierten uno frente al otro, el medio es fin en sí mismo. Aquí encuentra su límite toda teleología.

En tales valores hay algo grande para el dar sentido a la vida, algo por lo que la vida, junto con su ser y su no ser éticos, ya merece vivirse. La virtud de obsequiar no es el único valor de esta clase (los dos siguientes valores también lo son). Pero esta virtud es ese valor en el que este carácter ya es tangible en la estructura de su materia. En lo inútil como tal cumple el hombre la justificación de su existencia, de sus afanes y fracasos —pues nunca ninguna de las dos cosas es lo último—, así como de sus pretensiones en el existir. Con esto, el hombre da su antropodicea.

A lo que no perjudica que la virtud de obsequiar sea «poco común», un poder moral únicamente de pocos. La justificación del hombre no necesita hallarse en todos. Puede hallarse en pocos, en algunos. Incluso podría hallarse también en uno sólo. Los caracteres de valor no disminuyen por la angostura del círculo real en que se cumplen. Un individuo puede dar sentido a todo un mundo circundante con tal de que ese mundo circundante tenga parte en él. Una vida en la que hay alguien así se llena de sentido para todo el mundo. Esto no significa en absoluto individualismo. Precisamente aquí no importa el valor individual de uno. De él en tanto que «éste de aquí», no depende nada. Lo que se consigue con ese

individuo es justificación de todos y dar sentido a todos. La virtud del hombre excepcional, precisamente en la medida que es «poco común», es, a su vez, en el más alto sentido, común-a-todos. Así como esa virtud es un traspasar la plenitud a todos los que sólo de algún modo alcanzan su contenido de valor, así también ella es moralmente un irradiar a todos los que sólo de algún modo tienen el sentido para el valor de la donación de sentido y la justificación axiológica. Así su obra no buscada es, en definitiva, una solidaridad de índole singular, nueva una vez más; una solidaridad no de los objetivos o de la culpa y responsabilidad, sino de la participación y el cumplimiento.

En definitiva, el amor al más lejano también encuentra aquí una justificación especial. Su anhelo y su esperanza aquí tienen a la vista una parte de su cumplimiento. Lo que por lo general el hombre sólo puede contemplar visionariamente en el ideal, aquí lo contempla en carne y hueso. La virtud de obsequiar es un poder del *ethos*, en tanto que es adecuada al hombre en la idea; y cuando es real, es como si el hombre ya fuera realidad según la idea. Ciertamente es sólo un fragmento, pero un fragmento real de ella. Aquí se anticipa algo real a la idea —una prueba andante de la posibilidad del ideal en el mundo de lo real.

Capítulo 57. Personalidad

a) Relación con la individualidad

En cierto sentido, cada hombre, por naturaleza, ya es personalidad, esto es, tiene su peculiar ser humano que no se repite fuera de él. Esto es más que mera personeidad. La personeidad es común a todos, pero personalidad es cada uno por sí. La personalidad es individual. Sin embargo, no es equivalente a la individualidad. Individual también es un ser comunitario, una institución, una situación, una cosa. Sólo la persona individual es personalidad.

De este ser de la personalidad hay que diferenciar —aunque nunca separar— el carácter de valor de la personalidad. Como todos los valores, éste también es independiente de la realidad, tiene ser en sí ideal. Así, pues, el valor de personalidad no coincide con la personalidad real. Tiene que ser algo que exista constantemente frente a ésta, que no participe del cambio de su ser empírico, pero a lo que la personalidad real permanezca

referida claramente como a algo que debe ser, así como toda conducta humana real lo está a los valores morales universales.

El valor de personalidad se diferencia radicalmente de todos los valores anteriores debido a que no es determinante unitariamente para muchas personas, no es un valor universal. Su exigencia de deber se dirige sólo a una única persona: sólo ella debe ser «así». Esto no se puede decir del valor de la individualidad en general (véase cap. 34 a.) La individualidad en general es precisamente lo común a todos. Que ella en cada uno sea distinta en contenido, nada cambia en el carácter común de este ser diferente. La mera unicidad es universal. Sucede de modo distinto con la personalidad. Con ella se mienta en el hombre precisamente lo que diferencia la individualidad de uno de la del otro. No hay la «personalidad en general». O quizás más acertadamente, este concepto se puede formar perfectamente y sin contradicción interna; pero aquí no se mienta algo así, sino se mienta lo que diferencia a las personalidades —y lo que las diferencia, por cierto, cualitativamente en la idea— por oposición a lo común de la personalidad en general. Tomado estrictamente, aquí sólo se puede hablar, por tanto, en plural, o demostrativamente de esta o de esa personalidad. En este sentido se habla aquí del valor-personalidad.

Así, pues, en realidad no nos tenemos que ver aquí con un único valor, sino con una inabarcable diversidad de valores —con todo un nuevo estrato del reino del valor o toda una nueva perspectiva del valor, en que aquí desemboca la tabla del valor. Naturalmente, la ética es incapaz de seguir esta diversidad como tal. Sólo le cabe la tarea de poner de relieve lo común de todo este estrato del valor por oposición a los valores universales. Radica en la naturaleza de la cosa misma que de este modo la ética no pueda hacer justicia a los valores de personalidad en su diferenciación. La ética sólo capta lo universal y esto no es precisamente la esencia de lo personal, tal y como el sentimiento del valor la capta en los casos concretos.

b) Ser real y ethos *ideal de la personalidad (carácter inteligible)*

No se puede designar a la personalidad como el «ser para sí» ético de la persona. Precisamente la personalidad es en sentido eminente lo que ella es «para otros». En cambio, «para sí» sólo es hasta donde alcance la contemplación de sí mismo del individuo; y ésta no alcanza mucho. Si el ser de la personalidad estuviera vinculado a la consciencia moral de sí mismo, habría poca personalidad en el mundo. En verdad hay más de ella

de lo que capta la consciencia humana. Por lo general sólo se halla allí donde no la busca la consciencia de sí mismo cavilante o fatua. Los valores de personalidad son los valores más concretos, valores que constituyen en la vida siempre el componente mayor de su variada riqueza de valor. La consciencia sigue sólo dificultosamente a esta riqueza y se queda muy lejos por detrás de ella.

La materia del valor de personalidad es distinta en cada hombre. Se compone de una multitud de componentes de valor. Éstos son valores universales. Pero el tipo de complexión es distinto en cada caso. Y al igual que las síntesis del valor en general dan como resultado siempre nuevos caracteres de valor, así sucede también aquí en la síntesis compleja en sentido eminente. En este sentido se puede designar a los valores de personalidad como «valores individuales»: cada individuo tiene el suyo por sí.

Esto no significa que el complejo específico de valor sea realizado en la personalidad real. Este complejo sólo expresa la idea axiológica de la personalidad, es su *ethos* ideal. El hombre empírico concreto se queda tras esta idea suya exactamente como tras de la exigencia del deber de los valores morales universales. Su ser ético real no coincide con el ideal. En esto se iguala el valor de personalidad con los valores universales; tiene un ser en sí estrictamente ideal que existe legítimamente con independencia del grado de realización. Es, como aquél, un criterio de valor de la persona, sólo que no es un común criterio de valor. Puede ser cumplido o malogrado por la persona; y en todas las gradaciones imaginables, por cierto. No obstante, el cumplimiento —también el aproximativo— no necesita de ninguna manera estar condicionado por una consciencia del valor. Más bien hay en toda persona, en cada momento, independientemente de toda contemplación del valor, una determinada distancia entre el valor ideal de la personalidad y la personalidad real. Esta distancia varía de modo diverso, está en constante movimiento. Pero la movilidad está siempre sólo del lado de la personalidad real. Su valor ideal permanece fijo, como todo ser ideal. El movimiento tampoco necesita ser de ninguna manera de aproximación. Hay también un alejarse de la idea, un progresivo malograr el propio *ethos*. Siempre que un hombre cae en la imitación de un *ethos* personal ajeno —y esto ocurre sobre todo frente a las personalidades fuertes— está en camino de malograrse a sí mismo. Asimismo hay en él el ejército de los poderes más bajos, cuyo descontrol le puede hacer fracasar su propio *ethos* más alto. Finalmente, el dominio tiránico de los valores

universales aislados también puede anular al valor de personalidad. En este caso, el hombre cumple, quizás en alto grado, ciertas exigencias comunes, pero malogra la exigencia interior de su propio ser. Se puede denominar con razón al *ethos* ideal de la personalidad su destino interior; es la específica forma del ser moral hasta la que puede alzarse el hombre en el caso más favorable. En la esencia de la misma se halla por principio la posibilidad de ser malograda.

En la esencia de todos los valores radica que su realización como tal sea valiosa. Así también la realización del *ethos* ideal de una personalidad es un valor moral en ella. Este valor moral de un hombre se expresa en una autenticidad muy palpable de su ser, en un específico permanecer-fiel-a-sí-mismo, incluso en una firmeza y solidez de su ser moral. A lo que no perjudica en absoluto el que sea distinto en contenido en cada personalidad. El ser moral de una personalidad (como tal) es una especie de anclaje de todo su ser en su idea, un enraizamiento interior en su más propio destino, una penetración del último en el carácter empírico. El término kantiano «carácter inteligible» —en tanto que se abandone la metafísica kantiana de la razón con su universalismo y se recurra a la auténtica significación de la palabra— podría ser el concepto exacto del «valor-personalidad». Pues el reino del valor es un reino de esencialidades inteligibles y «carácter» es la expresión para la peculiaridad individual por oposición a todo lo meramente típico[55]. El valor moral de una personalidad se podrá designar entonces de un modo completamente claro como el cumplimiento del carácter inteligible en la persona empírica. Si se considera que el descuido de un talento externo ya es una ofensa —y de ninguna manera sólo a sí mismo, sino igualmente a los demás—, resulta de esto, referido a los momentos internos de la determinación individual, un sentido estricto de auténtica realización del valor. Y en este sentido se puede hablar de la «personalidad» como valor de virtud.

Pero una cuestión completamente diferente es la de si hay un tender consciente hacia el propio valor de personalidad. Algo semejante presupondría una consciencia del valor cumplida en contenido, tal y como esa consciencia de un valor individual muy complejo difícilmente puede existir

[55] Quizás se entienda esto del modo más fácil con el giro popular de las viejas teorías de la «idea de Dios» de un hombre. Si se abandona el revestimiento teológico, queda exactamente el carácter inteligible.

explícitamente. Es más, se puede dudar de si, aún cuando fuera posible, se cumpliría su sentido ético; de si no le obstaculizaría la realización de sí mismo precisamente la reflexión sobre sí mismo, aunque sólo fuera la reflexión sobre el sí mismo ideal. Todos los componentes de valor del valor de personalidad consisten, desde luego, en un estar dirigido hacia fuera, hacia personas ajenas, hacia valores de situación objetiva. Este estar dirigido fuera de sí es la forma básica de toda orientación moral y precisamente el estar dirigido hacia sí, tal y como radicaría en la búsqueda consciente del valor de personalidad, la contradice.

Pero en esto no está solo de ninguna manera el valor de personalidad. Esta aporía es común a todos los valores morales —ciertamente en diferente medida. El valor moral nunca es idéntico al valor intendido. Esto no excluye por principio la intendibilidad del valor moral, pero, desde luego, la circunscribe a que el valor moral buscado no sea el mismo que el valor moral de este buscar. Comúnmente tiene lugar la realización de los valores morales sin un tender dirigido a ellos; y esto es tanto más así cuanto más específico e individualizado es el valor. Los valores morales fácilmente captables aún se pueden realizar tendencialmente con un cierto límite; en todo caso hay un tender a ser justo, veraz o fiel. Si en cierto modo hay un auténtico tender a ser lleno de amor, es ya muy cuestionable. Pero la pretendibilidad fracasa definitivamente en el valor de personalidad —y, por cierto, en un sentido diferente que, por ejemplo, en la pureza. Ésta no se puede realizar, pero sí se puede anhelar. El valor de personalidad, en cambio, es realizable —esto es, en la intención de otros valores, en la medida que se cumple el *ethos* personal justamente en la índole de esta intención—, pero no se lo puede convertir en objeto de un tender propio sin quedar malogrado en su esencia moral. Pues su esencia consiste en la intención dirigida hacia fuera de sí. Es más, hay que preguntar si un mero anhelar dirigido a él no significa ya la misma falsificación. Al menos por principio hay ya la misma inversión de la dirección básica de la intención moral en general (véase para esto cap. 27c, d y e.).

Pero con esto no está dicho que el hombre no cargue con la responsabilidad del cumplimiento de su *ethos* personal; que el malogro del mismo no sea una ofensa y le incumba como culpa moral. A este respecto no es necesario en absoluto que el valor moral sea directamente pretendible. Basta que los valores fundantes sean pretendibles. En tanto que cada hombre individualmente «a su modo» vaya tras de los valores universales

pretendibles, tal y como se hallen en «su» sentimiento moral, realiza su *ethos* individual. Si malogra su determinación universal, con ello malogra también la suya individual. Pues ésta consiste materialmente en el particular modo de cumplir la determinación universal. La responsabilidad por el cumplimiento del propio *ethos* coincide con la responsabilidad por absolutamente todo lo que en general está en el poder y en la libertad del hombre. Pero esto no significa naturalmente que también coincida el contenido de valor del propio *ethos* con todo eso. En este sentido, el hombre lleva la culpa de hecho por el malogro de su propio ser; y el cumplimiento de este propio ser suyo es su «virtud» en el pleno sentido de la palabra.

c) Universalidad subjetiva e individualidad objetiva

Pero con esto aún no se ha puesto en claro el sentido de la individualidad en los valores de personalidad. Más bien sólo está claro esto: estos valores son muy complejos, pero los componentes de valor son valores universales. No es nada extraño en sí el que la extensión de la esfera de validez se acorte con la altura de la complexión en cuanto al contenido. Así hay valores de virtud que sólo valen para un grupo de individuos y en otros no pertenecientes a ese grupo significarían una falsificación del *ethos*. El grupo tiene su virtud peculiar. Este acortamiento puede ir disminuyendo hasta abarcar a un único individuo. Entonces el valor es valor de personalidad; y en el sentido de tal valor, cada uno tiene de hecho su propia «virtud» —junto a la virtud común, cuya exigencia de deber, naturalmente, no pasa por alto de ningún modo la «propia».

Ahora bien, los valores son esencialidades ideales y su cognoscibilidad es puramente apriórica. De ambas cosas forma parte necesariamente la universalidad. ¿Cómo cuadra esto con la individualidad de los valores de personalidad? ¿No son éstos auténticas esencialidades? Entonces ellos no serían tampoco auténticos valores. Los valores no pueden ser individuales en el mismo sentido que los portadores a los que ellos convienen; por tanto, los valores de personalidad no pueden serlo en el mismo sentido que las personalidades mismas. Así, pues, siguen siendo, de hecho, en tanto que «valores», universales; y en un doble respecto, por cierto.

En primer lugar, son «subjetivamente universales», esto es, valen para todo sujeto que capta el valor —no, desde luego, en el sentido de que cada sujeto tendría que poder captarlo (su sentimiento del valor es limitado;

por tanto, bien puede estar constituido de modo que no alcance determinados valores de personalidad), pero sí en el sentido distinto que únicamente puede valer de todo lo apriórico: cada sujeto, en la medida que alcanza el valor con su capacidad de captación, tiene que captarlo necesariamente como lo que es en sí, incluyendo su carácter específico de valor, y no como algo diferente. Sólo en este sentido incluso los principios matemáticos son subjetivamente universales; no todo el mundo puede entender cada ley, pero quien la entiende, la ve necesariamente tal y como ella es en sí y no de otro modo.

Este sentido de la universalidad subjetiva deja completamente intacto la individualidad objetiva. Rinden testimonio de ello del modo más claro los valores estéticos, que, tomados en plena concreción, siempre son sólo valores de un único objeto (acaso de una obra de arte), pero que, como tales, valen, desde luego, para alguien que capta el objeto en su sentido estético. Se le puede pasar por alto, pero no se puede alterar su valor de este modo. Así también se puede pasar por alto la personalidad moral; incluso por lo común siempre son sólo pocos los que verdaderamente captan un valor de personalidad. Pero éste sigue siendo universalmente válido para todos los que lo captan. No pasa que alguien capte la esencia de una personalidad y encuentre en ella un valor de suyo distinto al que radica en ella. Más bien, en ese caso no capta su esencia.

d) Universalidad objetiva e individualidad en el valor de personalidad

Y en segundo lugar, aquí también existe legítimamente la universalidad objetiva. Forma parte también de la esencia de la esencialidad.

La esfera ideal lleva a sus configuraciones hasta la máxima concreción y complejidad, pero no hasta la estricta individualidad. La individualidad es unicidad; por tanto, es más que la altura más extrema de la complexión en contenido. Una configuración ideal puede ser de tal especialidad que sólo le corresponda o equivalga un único caso real. Entonces se puede decir que en el mundo real está representado de modo individual (único). Pero la configuración ideal como tal no es por esa razón individual. No contradiría a su esencia en absoluto que le correspondieran dos o más cosas reales. No depende de ella, sino de lo real, que éste no sea el caso. Vista desde lo ideal, toda unicidad es contingente, es un mero hecho, cuestión meramente del ser real.

Pero este hecho es suficiente para dar al valor de personalidad ese sentido de individualidad que únicamente le puede convenir. Estrictamente tomado, no es valor individual, sino solamente el valor de algo individual, esto es, de una única persona real. La individualidad, por tanto —como siempre—, no radica aquí en lo ideal (en el carácter de valor) como tal, sino en su relación con lo real. La esencial unicidad real del portador de valor constituye la individualidad del valor de personalidad.

Aquí se trata de una singular vinculación entre lo ideal y lo real, entre el valor específico y la persona empírica —de una vinculación que existe prescindiendo de la distancia eterna entre ambos. Por poco que pueda corresponder la persona real a su específico valor de personalidad, desde luego, la persona real está vinculada a él, su ser y no ser moral consiste en su relación de aproximación a él. La persona real tiene su propia virtud individual; virtud que de lo contrario sería virtud de nadie, porque en otro no sería virtud. Pero esto quiere decir que los valores de personalidad son en cierto sentido individuales, pese a su universalidad de valor por principio, pero sólo indirectamente. No son en sí individuales, sino sólo «individuales en la realidad», esto es, literalmente: sólo en su realización o en su estar referidos a la realidad. Así, pues, no son «lógicamente» individuales —esto sería una imposibilidad—, sino sólo mediante lo alógico, mediante el portador real; en cierto sentido, por tanto, *per nefas logicum*.

Es importante mantener a la vista esta relación básica. Los valores de personalidad, según el *genus*, no son una oposición absoluta a los valores «universales». Son el caso más extremo de concreción e «individualización» de la materia de valor. La cadena de particularización no se interrumpe —desde las primeras universalidades casi vacías hasta el valor de suyo de «esta» persona. La diversidad y escalonamiento de los valores de los tipos vincula ambos extremos. Así hay que comprender también que el carácter del ser ideal los atraviese sin debilitarse; que en el valor de personalidad aún sea el mismo que, por ejemplo, en lo «bueno» en general. La personalidad no sólo «es» una distinta en cada persona concreta, sino que también «debe» ser una distinta. Y precisamente mediante el ser diferente de su deber ser, el hombre llega a ser único, insustituible. La específica orientación al valor de su esencia sólo está presente en él. Coexiste en él con las universales orientaciones del ser humano al valor. El *ethos* individual se superpone en él al común. El deber ser moral en el hombre no

está agotado con el deber ser de los valores universales. Sólo se cumple culminantemente con el valor moral más especial de «esta» persona. Sólo así se llega a la oposición del valor, incluso a la antinomia entre el valor universal de persona y el valor personal. Pues la misma persona debe corresponder a la vez a ambos valores con su conducta.

e) La ley de la preferencia del valor del ethos *individual y su relación con la jerarquía universal de los valores*

Como en toda estratificación de rasgos esenciales, así, en el valor de personalidad, tampoco es únicamente la complexión lo que constituye el carácter de la nueva configuración. Junto a esta complexión, aparece un *novum* en el que se juntan en unidad los reiterados momentos más universales de valor; *novum* que, sin embargo, él mismo, no está contenido de ningún modo en ellos. Un *novum* tal configura ya la peculiaridad de la complexión como tal. Es imposible para el pensamiento ocuparse de ella en detalle. Pero se puede indicar lo más importante en general.

El análisis de lo bueno ha mostrado que, en toda conducta moralmente positiva, no sólo está dada la orientación hacia los valores, sino también la orientación hacia el valor más alto en cada ocasión. En lo noble se mostró que el contenido de esta orientación cambia según el contorno respectivo del sentimiento del valor y que se da un estar orientado el hombre hacia nuevos valores aún no explícitamente contemplados. Pero en ambos casos sirve de base la referencia a una firme jerarquía existente en sí de los valores (véase cap. 39h y 40c). Ahora bien, si el orden sistemático de los valores fuera un orden jerárquico de altura meramente lineal y éste por añadidura ya estuviera dado como un todo a cada consciencia del valor, entonces la ley de lo bueno no dejaría espacio de juego ni al *ethos* de la preferencia de lo noble ni al individual de la personalidad. Pero no se dan ninguno de los dos casos. Ni hay una consciencia del valor adecuada al «sistema» de los valores, ni el «sistema» es un ordenamiento unidimensional de altura. Los valores configuran una diversidad pluridimensional (cap. 28d). Diversos valores, materialmente diferentes, se encuentran a la misma altura de valor, uno junto al otro; y bastante a menudo existe entre tales valores coordinados una relación de oposición en contenido; relación de oposición que se puede incrementar hasta la antinomia. Hemos visto ejemplos de ello; pero es claro que las antinomias son muchas más de los ejemplos que pueden mostrarse, así como el

número y la diferenciación de los valores notoriamente es mucho mayor que el de los citados. En un detallado examen, casi todo valor especial muestra la perspectiva de todo un grupo de valores. De este modo, las auténticas antinomias no son únicamente las que aquí entran en consideración. Muchos valores que en sí no se contradicen en absoluto el uno al otro no se pueden realizar a la vez por la estructura de las situaciones dadas. El conflicto de valor será, entonces, secundario, condicionado solamente por la situación objetiva empírica. Pero no por eso es menos actual y éticamente importante.

Ahora bien, aquí queda a cargo de la persona tomar la decisión de caso en caso. Y aquí es el punto en el que la conducta individual de cada uno se diferencia axiológicamente —y no simplemente, por cierto, por el preferir del valor más alto o más bajo; esto es, no meramente según el punto de vista del bien y del mal, sino también según una diversidad muy grande de posibilidades de especificación axiológica. En una y la misma situación compleja, bajo circunstancias imprevisibles, son posibles muchos tipos de conducta o de decisión —según cuál sea tomado como donante de normas entre los valores tocados por ella. Todo *ethos* humano ya lleva consigo su tendencia de preferencia por determinadas orientaciones de valor; de este modo, todo *ethos* humano desatiende otros valores que también entran en juego. Y desde luego todo *ethos* tiene razón a su modo —y no sólo subjetivamente; pues nadie puede hacer justicia a la vez a todos los valores tocados.

El *ethos* individual consiste en esas orientaciones de preferencia que son relativamente indiferentes a la altura de valor, porque ellas se mueven en el seno de la diversidad coordinada del valor; esto es, miran perpendicularmente la jerarquía. Naturalmente, el *ethos* no se puede agotar en una única tendencia de preferencia. Se aplica a todos los contenidos humanos y a todas las situaciones de altura captables de la diversidad del valor. Cuanto más rica e individualizada es la personalidad, tanto más penetra en el reino del valor con múltiple orden de preferencia. Tal orden de preferencia no significa, por tanto, una reordenación del orden jerárquico de altura; no necesita significarlo en ningún caso. La jerarquía de los valores existe de modo absoluto, en sí. Una reordenación sólo podría significar en ella falsificación. Tal falsificación, claro está, puede darse y ocasionalmente puede desarrollarse también dentro del orden individual de preferencia. Pero no por eso puede afirmarse que el *ethos* individual no sea nada

más que falsificación de la jerarquía universal. Entonces, la «personalidad» no sería en absoluto un valor, sino solo disvalor. Bastante a menudo la ética que se funda únicamente sobre mandatos universales ha desconocido por este motivo el carácter de valor del *ethos* individual. Si la moralidad consistiera en nada más que en la observancia de una o de unas pocas leyes universales, la individualidad de la persona que se atreve a ir algo más allá sería inmoralidad sin más.

Distinto es si hay un reino del valor en cuya enorme diversidad la jerarquía de la altura de valor sólo es una entre muchas dimensiones. Aquí hay espacio para el orden de preferencia de cualesquier diversidad junto al orden de la altura. Así llega a ser comprensible también que un *ethos* individual tenga su propio deber ser. Precisa de la determinación de la preferencia en todas las situaciones concretas. Sólo así llega a ser valiosa su esencia. La mera jerarquía no es suficiente para ello. Su legalidad es demasiado ligera y vacía de contenido para ello; deja indeterminadas todas las demás dimensiones del reino del valor. Se comporta respecto de la diferenciación más sutil del valor como la justicia respecto del amor. Ya los valores de tipo de grupos enteros de personas, de pueblos o épocas configuran aquí un complemento positivo indispensable; pues también ellos consisten en tales orientaciones de preferencia, sólo que aún relativamente universales. Pero justo por eso no agotan tampoco la diversidad del ser moralmente valioso. Sólo los valores estrictamente individuales de personalidad configuran en esta dirección una especie de punto final. El *ethos* humano agota en ellos sus posibilidades positivas dispuestas en la estructura del reino del valor. En el sentido de esta más agudizada diferenciación de las direcciones axiológicas del *ethos* propiamente valiosas, los valores de personalidad son los valores morales más altos — claro es que también sólo en este sentido— y configuran reunidos una especie de estrato del reino del valor que está levantado directamente sobre el de los valores universales de virtud.

En estos valores que se levantan sobre las «virtudes», el hombre concreto como tal es axiológicamente autónomo, espontáneo, creador. En ellos es él lo que no es en aquéllos: legislador del ser moral en el sentido estricto de la palabra. No lo es, ciertamente, con su consciencia, pero tanto más lo es con su ser moral ideal mismo. Y también lo es sólo «para» sí mismo. Pero también debe serlo sólo para sí mismo. Pues cada otro igualmente lo es para sí. El dar leyes en general estriba absolutamente en

todos los valores morales. Pero sólo los puros valores de personalidad son un darse leyes a uno mismo.

f) Altura de valor etica de la personalidad

Por poco que tenga que ver la estructura material de los valores de personalidad con la «altura» axiológica de sus componentes de valor, su peculiar carácter de valor varía, desde luego, en la escala de altura de los valores. El *ethos* individual de un hombre puede estar erigido de manera grande o pequeña, puede ser importante o insignificante. Quizás se pueda decir que en la mayoría de los hombres el *ethos* sólo se eleva muy poco sobre lo típico. Pero precisamente tales hombres tienen «poca personalidad».

Por otra parte, lo que se denomina la «gran personalidad» tampoco es siempre un *ethos* altamente individual. Lo que se acostumbra a denominar así, por ejemplo, en la historia, es más bien el representante especialmente acentuado o vigoroso de un *ethos* universal o meramente el que históricamente crea, produce o desencadena una «cosa» común, el héroe, el defensor o el pionero.

Aquí no se trata de personalidad en este sentido, sino exclusivamente en el sentido de la individuación del *ethos* mismo y de su acuñación en el hombre real. De esto no forma parte de ningún modo la grandeza histórica. Grandeza moral puede tener también el valiente, el sabio, el justo, el que ama, el fiel o el creyente como tal. En cambio, el sentido estricto del valor de personalidad se halla en la peculiaridad y carácter diferenciado de ese complejo de valor que constituye en el *ethos* de un hombre la dirección de preferencia de su orientación interior. Sólo con una tal dirección de preferencia o también con una pluralidad de tales direcciones de preferencia —en tanto que a su vez están vinculadas de alguna manera al carácter unitario de su *ethos*— se eleva el hombre verdaderamente sobre el deber ser vigente para todos. No hay que buscar entre los héroes las personalidades en sentido estricto —precisamente la significación moral del héroe es siempre supra-individual—, sino, mucho mejor, aparte del ruidoso afán de los grandes objetivos y prestaciones. La grandeza de la personalidad más bien es puramente interior; tiene espacio en la esfera más reducida de la vida, pues no es nada más que la peculiaridad de la orientación misma al valor —y, de este modo, indirectamente, también la peculiaridad de las perspectivas del valor con que un hombre impregna su

esfera vital. El que verdaderamente es personalidad acuñada lleva consigo claramente sus criterios; es fiel a sí mismo, siguiéndolos. Muestra imperturbables simpatías y antipatías muy determinadas, de las que no puede rendir más cuenta que la que se halle en su presente y en su necesidad sentida. Ve el mundo con una luz propia, como por lo general nadie lo ve, a la luz de su valor de preferencia; vive conforme a ese valor. Él es un mundo por sí en el verdadero sentido de la palabra.

En esto se basa el que la personalidad auténtica tenga tanto atractivo para la persona ajena. La participación en ella es una segunda vida en un segundo mundo. Quien ve lo personal en el hombre y lo capta amorosamente —pues sólo es visible para la mirada amorosa— vive en una plenitud de valor de orden distinto que el ciego a la personalidad. Su mundo axiológico es infinitamente más rico, más lleno, una diversidad del valor de potencia superior.

g) Doble variabilidad de la altura de valor

La altura de los valores de personalidad se escalona en un doble respecto.

En primer lugar, la altura de individuación del *ethos* mismo puede ser muy diferente. En su nivel inferior, se pierde en lo típico. Sólo en el superior entra en acción la auténtica «personalidad». Pero también aquí, por encima del límite en que termina todo lo típico, incluso toda comparabilidad, aún hay diversos escalonamientos, que son diferenciables para el sutil sentimiento del valor, pero ya no para la contemplación del valor propiamente dicha. Esos escalonamientos se hallan en la diferenciación de las direcciones de preferencia.

Y en segundo lugar, aparece además el acercamiento de la persona a su *ethos* ideal. También aquí hay una larga serie de niveles. Sin embargo, esta relación es indiferente respecto a la primera. Las dos clases de escalonamiento varían independientemente la una de la otra. Hay un *ethos* altamente individual con insignificante cumplimiento real y, por otra parte, alto grado de cumplimiento con altura insignificante de individuación del *ethos*. Las personalidades del primer tipo tienen algo desgarrado, algo interiormente malogrado, sin firmeza, pero, pese a ello, poseen para quien es sensible, resplandeciendo a través de toda esa inarmonía, el extraordinario atractivo de lo peculiar y de carácter diferenciado. En cambio, las personalidades del último tipo muestran, inversamente, unitariedad y

determinación, sencilla armonía en su ser, pero no se elevan o se elevan sólo muy poco sobre lo típico, moralmente carecen de atractivo.

Pero además hay una segunda cosa que vincula de nuevo axiológicamente la variabilidad de la altura de acercamiento con la de la altura de individuación del *ethos*. Si el *ethos* ideal de la persona es meramente típico o sólo muy poco supra-típico, no se incrementa la individualidad con el acercamiento de la persona real al *ethos*, sino más bien disminuye; pues la individuación es inherente también al hombre como ser natural, independientemente del *ethos*. La diferenciación natural del individuo sólo puede disminuir con la progresiva adaptación a un *ethos* uniforme. Sucede de manera distinta con el *ethos* verdaderamente individual; aquí con el acercamiento progresivo también aumenta la individuación de la persona real, esto es, su valor de personalidad. Y sólo aquí se llega auténticamente a la «personalidad» en el sentido del valor moral. Por tanto, no son sólo dos condiciones las que aquí tienen que ser cumplidas, sino que sólo hay el fenómeno propiamente ético de la personalidad desde una cierta altura de cumplimiento y mutua penetración de ambas condiciones.

h) Relación antinómica con los valores universales y la inversión del imperativo categórico

Es erróneo hacer del reconocimiento ético de los valores de personalidad un individualismo universal. Pero no se puede negar que es lógico el peligro de tal error en un enfoque parcial. Pues estos valores están en una inequívoca relación antinómica con los valores universales —en especial con la justicia, en tanto que exige igualdad, pero también con el amor al prójimo que ni siquiera diferencia por el merecimiento. Quien está fascinado por los valores universales, está inclinado siempre a desconocer el valor de personalidad; y quién da espacio a éste, cae fácilmente en el desconocimiento de aquellos valores.

En las oposiciones del valor, ya hemos tratado del esquema de esta antinomia; en ese lugar también se puso en claro que, por principio, no se puede solucionar, sino que lleva consigo un conflicto vivo de valor en todas las conductas humanas (cap. 34 e-g). Y no obstante, hay que considerar que el valor de personalidad tiene un lugar especialmente difícil en la vida. En el *ethos* de igualdad de la justicia, se hallan aquí todos contra uno. Exigen «lo mismo» de cada uno —es cierto que en general con razón, pues la personalidad no debe arrogarse nada para sí en la esfera

exterior de la vida y de los bienes, hasta donde esté sujeta a la relación jurídica. Su reino es de un mundo diferente al que no debe alcanzar ninguna relación jurídica. Pero naturalmente hay una amplia zona fronteriza en la que las dos esferas se penetran —precisamente es la zona de la vida más actual; y aquí se muestra lo relativamente injusto de la justicia tan crasamente como la desprotección y carencia de respaldo jurídico de la personalidad. Pues toda protección jurídica sólo se aplica a la «persona» como tal, como individuo, no como individualidad; por tanto, no a la personalidad. En tanto que el Derecho es impersonal, la personalidad carece de derechos.

No se necesita en absoluto aguzar el conflicto de modo especial, incluso tampoco se precisa de una reflexión casuística para entender esto. La injusticia no es que el Derecho considere a la persona concreta como medio, pues esto no se halla en su verdadera tendencia, sino que, por la fortaleza de su solidaridad, aplaste la personalidad; la personalidad se encuentra sola frente a todos cuando mantiene la injusticia. El valor moral más bajo se muestra en la vida como el más fuerte, el más alto sucumbe.

En el imperativo categórico de Kant, en tanto que fórmula unitaria básica de la ética de la igualdad, llega a ser discutible la relación. La fórmula quiere decir que se debe obrar de manera que se pueda querer que todo el mundo obre. En la medida que esto quiere decir que realmente la «máxima» respectiva de la acción tiene su pauta en si ella podría ser o no a la vez ley universal, entonces se halla en ello manifiestamente algo que el hombre como personalidad no puede querer por principio. Más bien, él tiene que querer a la vez que, más allá de toda validez universal, haya aún algo peculiar en su conducta que no pueda ni deba hacer ningún otro en su lugar. Si renuncia a ello es un mero número en la multitud, sustituible por cualquier otro; su existencia personal es vana, carente de sentido.

En el sentido del valor de personalidad radica la tendencia a tener siempre algo personal en su querer y obrar que, como tal, no pueda quererlo ningún otro, tampoco pueda nadie imitarlo; en toda conducta radica, junto a todo lo universalmente exigido, ser aún algo «más» que uno entre muchos, tener un valor propio en la vida y documentar en él su derecho individual y moral a la existencia. Ciertamente, esta tendencia nunca puede adoptar la forma de un principio consciente y que determine conscientemente la voluntad. Ella sólo puede hallarse en el sentimiento del valor —como también otros valores morales— en tanto que el valor

concreto de la personalidad ya tiene él mismo la forma de una ley interior e individual de la preferencia del valor.

Pero *in abstracto* se la puede formular como ley y contraponerla, como su inversión, al imperativo categórico —que también sólo es la fórmula abstracta de un hábito moral global. Esta ley diría entonces: obra de modo que la máxima de tu voluntad nunca pueda ser totalmente principio de una legislación universal. También se podría decir así: no obres nunca de modo meramente esquemático según valores universales, sino siempre a la vez según los valores individuales, entre los que se encuentra tu ser personal. O también: además de según tu conciencia universal (según el sentimiento del valor moral en general), obra siempre a la vez también según tu conciencia privada (según tu sentimiento del valor individual).

Lo paradójico de las formulaciones no es buscado. Radica en la esencia de la cosa misma. Si se considera lo que es auténticamente una «conciencia privada» —un sentimiento del valor que se refiere a un preferir y postergar no afectado por la jerarquía universal de los valores—, entonces no se puede negar su derecho a una contra-exigencia categórica semejante, cuanto más que deja completamente intactos los valores universales que representa el imperativo kantiano. Por tanto, si se apunta al fondo, el conflicto de valor no es tan brusco como parece exteriormente considerado. Con esto, ciertamente, no se solventa la antinomia. Pero sí se ve cómo es posible para el hombre, al menos por principio, solucionarla creativamente de hecho en cada caso.

Es más, todavía se puede dar un paso más en esta dirección. Se puede mostrar que la inversión del imperativo categórico no contradice a éste, estrictamente tomado —o expresado dialécticamente, que el imperativo categórico ya tiene en sí lo contrario de sí mismo, esto es, que es antinómico en sí mismo. El imperativo no quiere decir que todos los hombres deban querer «lo mismo»; tampoco dice que yo deba querer en general y absolutamente como deban querer los demás. No puede decir esto en absoluto, pues también tendría que exigir entonces que todos los demás deban llegar a la misma situación. La «máxima» es completamente relativa a la situación; obrar en otra situación según la misma máxima sería moralmente falso. Pero sería carente de sentido querer que se repitiera en su peculiaridad la correspondiente situación. Más bien, el imperativo ya presupone una cierta tipificidad de las situaciones. Por tanto, sólo tiene

sentido en tanto que se puede suponer que los demás se hallan en la misma situación conflictiva. Esta suposición está justificada dentro de los límites de esa semejanza que de hecho existe en todas las situaciones de la vida aún tan individualizadas. Pero pasa por alto el hecho de que la estructura de las situaciones no se agota en semejante tipificidad; de que ella más bien es, en realidad, estrictamente individual; de que incluso tomada exactamente no hay dos situaciones completamente «iguales», al igual que no hay dos personas completamente iguales; o sea, sólo las cosas, las situaciones, son reales, y todo lo real es, entendido en plena concreción, único, singular, nunca se repite. Téngase presente que incluso una situación completamente «igual» en lo exterior —en caso que pudiera haberla— ya es en realidad una situación interiormente diferente —y esto quiere decir que también es éticamente diferente— únicamente debido a que existe entre personas tipificadas de modo distinto, cuyo modo específico de intención está incluido en esa situación. Esto se olvida demasiado fácilmente sólo porque se está acostumbrado a mantener todas las reflexiones morales conscientes dentro de los límites de la visión de conjunto, esto es, dentro de los límites de una cierta tipificidad. Pero ¡cuán estrechos son los límites de la reflexión consciente! La reflexión y su tipología es lo que falla en vista del valor de personalidad. Aquí está el límite de toda tipificación —tanto de la de las personas como de la de las situaciones de la vida.

El sentido rectamente entendido del imperativo categórico[56] se traza a sí mismo los límites en este punto. La exigencia que únicamente puede mentar con sentido es ésta: yo debo querer tal y como debiera querer cada uno realmente en las mismas circunstancias. Este «realmente en las mismas circunstancias» incluye la peculiaridad de mi *ethos* individual. Estrictamente referido a la plena estructura del caso, el imperativo excluye, por tanto, no sólo la justificación moral de un querer completamente igual de personas distintas, sino exige positivamente también la singularidad de mi querer así como la singularidad de todo querer ajeno —sin perjuicio de la tipificidad universal que somete a mi querer y al querer ajeno a una basta homogeneidad del deber. Esta última deja un ilimitado espacio

[56] Evidentemente, este «sentido rectamente entendido» no es la opinión de Kant históricamente «rectamente entendida». La reflexión aquí expuesta no pretende ser de ningún modo histórica.

de juego para el querer individualmente tipificado. Pero que el imperativo categórico también exige conjuntamente de hecho la individuación del querer —la peculiaridad de «mi» máxima— se halla en su esencia hasta el punto de que su exigencia es universal e incluye todo lo que en general puede ser exigido de cualquiera. Pues que en general cada uno obre y quiera individualmente en el sentido de su *ethos* personal y que, consiguientemente, toda máxima de una persona determinada tenga en una determinada situación la peculiaridad que es conforme a esta determinación —esto es precisamente una exigencia moral eminentemente universal. Dicho brevemente, la individualidad de la conducta personal, como exigencia del deber ético, es tan universal como la universalidad del deber mismo dentro de los límites de la tipificidad de las situaciones posibles. De este modo, el imperativo categórico tiene en sí de hecho lo contrario de sí mismo. Implica su propia inversión. Su límite no se halla fuera de él sino en él.

Por tanto, se puede decir: la inversión del imperativo categórico no cae en absoluto fuera del sentido auténtico de su fórmula. No es necesario anular primero ese sentido para fundamentar el derecho propio del querer personal. Más bien, él mismo ya es fundamentación de ese derecho propio. La exigencia de querer de modo que no deba ni pueda querer cualquiera no es una contradicción respecto a la exigencia universal de querer sólo de modo que deba querer cualquiera. Las dos exigencias no chocan la una con la otra, porque se mueven en planos diferentes. Esto es lo que hace compatible el derecho de los valores de personalidad con el de los universales valores de virtud y les concede un espacio de juego junto a éstos como valores de virtud de orden peculiar.

Esto es de importancia decisiva para la comprensión de la personalidad como un valor de suyo moral. No todo el mundo tiene en la vida la mirada para este espacio de juego. De ahí la carencia de comprensión del rigorismo, que siempre cree amenazadas las exigencias universales cuando la personalidad alza las suyas. Radica en el sentimiento del que tiene amplitud de mirada para el valor admitir siempre un derecho de orden superior para cada persona: «Este» hombre puede hacer lo que por lo general ninguno puede; y debe hacerlo, porque es como es. Quien no siente esto al menos ocasionalmente ante la personalidad viva y no se da cuenta de hacer justicia de esta manera del mejor modo también al requerimiento más estricto del deber universal, no tiene ni mirada ni sensibilidad

para el ser moral de las personalidades. No las alcanza con su sentimiento del valor. Pero asimismo es el que menos puede prevenir al parcial individualismo, siempre dispuesto a saltar y de hecho éticamente peligroso. Sólo puede mantener a raya al individualismo quien comprende y reconoce su derecho condicionado.

i) Personalidad auténtica e inauténtica

De ahí que el deber ser de los valores de personalidad sólo sea aparentemente distinto al de los demás valores de virtud. Cada hombre debe «ser» conforme a su *ethos* individual, debe cumplirlo con su ser. Lo debe, aunque, claro está, no a costa de los valores universales, sino más bien dentro de los límites que éstos le dejan. Pero los límites son amplios, justo tan amplios como la distancia de contenido de los requerimientos universales frente a los individuales. Ser personalidad sin cumplir el mandato de la justicia, de la veracidad, de la fidelidad o del amor al prójimo, produce un desequilibrio interior, una desorientada aparente moralidad sin fundamento moral; semejante personalidad actúa huecamente, es moralmente estafadora.

Los valores universales tienen en toda moralidad el carácter de fundamento y en este sentido tienen preferencia incondicionadamente. Sólo sobre ellos se puede levantar la configuración sumamente diferenciada del personal ser valor.

Pero esto no cambia nada, por principio, en el carácter del deber ser de los valores de personalidad. Por eso el hombre se extravía fácilmente al dar preferencia como es justo a las exigencias universales. Desde luego, el deber ser de un valor que sólo vale para uno parece ser menos absoluto. Sólo que se confunde muy fácilmente la extensión objetiva de la validez con el carácter de ser (de la modalidad) del valer mismo, con el deber ser como tal. Este error es muy comprensible —y excusable—, pero no por eso es menos error.

Una cosa distinta sucede con el deber hacer. No se puede decir que el hombre deba «pretender» el cumplimiento de su *ethos* individual. Pero lo mismo es válido dentro de ciertos límites para todos los valores morales. Los fenómenos en los que se presenta una cierta pretendibilidad de los universales valores de virtud —como la conversión, el arrepentimiento, la tendencia al propio «mejoramiento», la educación de sí mismo, la imitación— no son, en definitiva, fenómenos éticamente primarios. En ellos

siempre hay ya una especial reflexión moral. Pero el valor de personalidad, por su esencia, nunca llega a ser actual en la reflexión sobre él, sino en la reflexión sobre otros valores. Por tanto, ocupa una posición especial en tanto que constituye en este respecto el caso límite. En él también falta, junto con la pretendibilidad, el deber obrar. Pero esto no es una diferencia de principio, sino sólo de grado. El deber obrar no es la forma básica del deber de los valores morales; el deber obrar es, para la persona, directamente sólo una forma del deber de los valores de situación objetiva. Pero éstos son también los valores intendidos en el tender personalmente conformado; y el valor individual de la intención (junto con el universal) aparece fundado sobre ellos en el *quale* específico de la intención.

Con esto se relaciona que todo llegar a ser consciente de un valor de personalidad por su portador lleva consigo el peligro del malogro o incluso del falseamiento de su esencia. Radica en la esencia del *ethos* individual intervenir en toda conducta de la persona como determinante especial, pero no ser objeto de la explícita consciencia de sí mismo. Lo que sí tiene lugar es contemplar objetualmente un *ethos* individual ajeno. La persona ajena está de antemano, para el que contempla, en la posición de objeto. El influjo de tal contemplación puede penetrar profundamente en el propio ser. Sucede incluso que el que contempla con el peligroso afán de ser él mismo personalidad, teniendo la ajena ante sus ojos, malogra la propia. Quien está fascinado por una poderosa personalidad incurre muy fácilmente en este extravío. Pero aquí precisamente se muestra que los valores de personalidad son estrictamente individuales, que sólo existen para uno como «su» *ethos*, pero para los demás significan falseamiento de su propio ser, incluso desintegración moral. Los valores de personalidad pueden ser en contenido opuestos entre sí; lo que para A es una valiosa dirección de preferencia puede ser para B contrario al valor, en la medida en que en su *ethos* está dispuesta otra dirección distinta. Esto da como resultado una plétora imprevisible de conflictos tan pronto como el uno fuerza al otro mediante la universalización de su sentir (justificado para él). La vida está llena de ejemplos de tales conflictos[57].

La demostración mediante el ejemplo del deber ser individual y de la autenticidad del carácter de virtud en el valor de personalidad es el absurdo

[57] La poesía dramática ha elaborado con especial predilección casos de este tipo. Piénsese, por ejemplo, en Tasso y Antonio, Rosmer y Rebekka.

del remedo del ser personal ajeno. Quien carece de la propia ley interna del valor se aferra a la ajena cuando y donde la entiende. De este modo logra lo contrario de lo que buscaba. La ley sólo puede surgir desde el propio ser moral; sólo entonces tendrá necesidad, incluso en su modo de aparición. La imitación en el tender moral es algo completamente diferente al remedo. El que imita elige un modelo entre las personas vivas desde el punto de vista del valor, punto de vista que él mismo ya tiene —pues de lo contrario no podría diferenciar el modelo digno del indigno—; y lo elige, por cierto, por mor de los valores que incorpora el modelo. Naturalmente, esto sólo tiene sentido cuando estos valores son validos para todos o al menos son válidos para muchos (valores tipos). Hay imitación en el amor al prójimo, en la justicia, en la veracidad, etc, pero no en la personalidad. La imitación está vinculada esencialmente a los valores universales. Vinculada a la personalidad como tal, se convierte en remedo, en copia, en personalidad inauténtica. El que remeda no sólo no es, como tal, personalidad, sino directamente desintegrador y falseador de su propio ser verdadero; no es hombre, sino el mono del hombre.

De modo similar sucede con todo ser personal buscado, incluso cuando el contenido no está robado de una personalidad ajena. Dentro de ciertos límites, uno se puede construir un *ethos* que no tiene. La forma real de aparición de tal personalidad construida es la pose. Se advierte en su vacuidad y carácter quebradizo, es un comportamiento meramente externo. Quien la pone a prueba en un caso serio encuentra un *ethos* completamente distinto tras ella; y por cierto, como podía suponerse, no desarrollado, empobrecido, desorientado y atrofiado por el falseamiento. La auténtica personalidad es de una sola pieza, íntegra, es un ser, por así decir, nacido de modo natural. Nunca se puede encontrar allí donde hay un consciente tender hacia la personalidad. No es buscada, es autónoma también frente al querer, tiene en sí su ley y la sigue irreflexivamente.

j) Cognoscibilidad y aprioridad de los valores de personalidad

Los valores de personalidad son perceptibles siempre que están presentes personalidades reales. En el sentido de tal perceptibilidad, no son menos cognoscibles que los valores universales —aunque el pleno sentimiento del valor para el concreto valor de personalidad sólo aparece esporádicamente la mayoría de las veces.

Pero la cuestión de la cognoscibilidad cambia esencialmente si se la refiere a la captación intuitiva de la estructura de valor. Los valores de personalidad no son captables de modo explícito; esto es, en lo esencial son irracionales. Su complejidad pone límites ya a su comprensión. Sólo los momentos tipológicos son captados siempre en ellos de modo verdaderamente distinto. Y esos valores no sólo no aparecen en estos momentos, sino que a mayor abundamiento se destacan frente a ellos. Los valores de personalidad se encuentran, ciertamente, más acá de los límites del posible sentimiento del valor, pero más allá de los límites de la contemplación del valor que capta estructuralmente.

Sin embargo, este estado de cosas no pone en absoluto ningún límite a la importancia que los valores de personalidad tienen para la vida práctica. El contacto con el valor específico de una personalidad viva puede adoptar una forma extraordinariamente concreta y diferenciada. Verdaderamente, sin la personalidad empíricamente dada —o, al menos, sin su imagen concretamente trazada (como, por ejemplo, la poesía es capaz de darla)—, no se puede anticipar un valor de personalidad, tampoco con el mero sentir el valor. Siempre tiene que ir por delante de alguna forma el darse real, aunque sólo imperfectamente cumplido. Y en este punto también se diferencia esencialmente el sentimiento del valor de personalidad de otros sentimientos del valor. Según esto, parece que este sentimiento del valor no es apriórico, sino empírico; que está vinculado al darse de los casos reales. Esta impresión se fortalece todavía más si se considera que el hombre que siente el valor se enfrenta aquí a una diversidad de valores concretos completamente infinita tanto cualitativa como cuantitativamente y cada uno de estos valores individualmente es en sí mismo a su vez de una complejidad impenetrable. ¡Cómo podría orientarse aquí *a priori* el sentido del hombre para el valor! En realidad, este sentido aguarda siempre a que se le ofrezca la personalidad real; e incluso entonces, sólo en casos relativamente extraños, destaca, con el sentimiento, en ella, su valor de suyo.

Así, pues, hay que preguntar: ¿No hay aquí verdaderamente un límite a la aprioridad del valor que coincide con los límites del sentimiento del valor? ¿No interviene aquí, efectivamente, un «empirismo del valor» —en oposición a la absoluta aprioridad de los valores universales? Esto sería una grave consecuencia. Los valores son esencialidades y las esencialidades sólo se pueden conocer *a priori* (lo mismo da si sintiendo, pensando

o de cualquier otro modo). Por tanto, o los valores de personalidad no son auténticos valores o bien en ellos el carácter de valor mismo no se da mediante la experiencia de la persona real.

No es difícil mostrar que lo acertado es lo último. Lo que se proporciona empíricamente en este caso no es de ninguna manera el carácter de valor mismo. Lo que de hecho se capta empíricamente, y sólo empíricamente, únicamente es que hay un *ethos* individual de «esta» estructura particular —el hombre no puede concebir o construir *a priori* la personalidad. Pero que este *ethos* captado en la personalidad real sea algo valioso moralmente, no lo puede saber por su darse empírico, sino sólo por el sentimiento apriórico del valor. Esto es evidente si se considera que no todo es moralmente valioso de ningún modo en la personalidad empírica. Lo valioso en ella requiere ser descubierto. Y sólo un criterio apriórico que ya lleva consigo el sentimiento del valor puede proporcionar el criterio para ello.

Pero si se mira con más detalle se encuentra que en este punto tampoco ocurre nada distinto a todo el restante conocimiento del valor. Tampoco se desarrolla en una pura contemplación interna, sino en un mirar hacia la vida moral real, la captación de los valores universales por medio del sentimiento. No al reflexionar y al cavilar, sino en el apremio de la situación dada, del conflicto, de la toma de posición, de la aprobación y de la desaprobación, se despliega la mirada para el valor. Y aquí también sucede siempre que las materias del valor y disvalor llegan a ser conscientes primeramente en el caso dado; pero que unas sean valiosas y otras contrarias al valor, sólo lo puede decidir el criterio de valor establecido *a priori*. El sentimiento del valor entra en acción relativamente al caso empírico, como una «respuesta al valor». Pero la respuesta al valor misma es apriórica.

Este engranarse del darse empírico del «caso» y el conocimiento apriórico del carácter de valor logra una especial importancia en el valor de personalidad, porque aquí faltan los criterios de valor universales, constantes y «acabados», y en cada caso tiene que obtenerse uno nuevo. Este nuevo criterio obtenido es justamente la intervención de un nuevo sentimiento del valor, el amanecer vislumbrante de un valor no vislumbrado y no contemplado. Aquí avanza paso a paso, con la experiencia ética, la ampliación del sentimiento apriórico para el valor, en la medida que este sentimiento es puesto por esa experiencia ante nuevas peculiaridades humanas.

Pero, en definitiva, nos convencemos de la estricta aprioridad del sentimiento del valor dirigido a la personalidad si se añade que, desde luego, nunca es plenamente realizado un *ethos* individual en el individuo real; que aquí hay una eterna distancia, esto es, siempre una relación de aproximación únicamente. Así, pues, el valor de personalidad mismamente nunca se da adecuadamente en la realidad —exactamente como tampoco los valores universales; por tanto, ya por este motivo no puede ser extraído sencillamente de ella. Nunca se da empíricamente. Sin embargo, hay un sentimiento del valor para el *ethos* puro e ideal de un hombre, un intuitivo resplandecer, a menudo relampagueante, de su valor de personalidad, incluso cuando está incumplido en él. Lo que aquí va por delante es algo muy prodigioso. La mirada para el valor en cierto modo pasa intuitivamente a través de la personalidad real, rompe los límites del hombre empírico, contempla a través de él otro que sólo está contenido en él por alusión. Ve de modo transparente la personalidad. Pero lo que a través de ella se ilumina es su esencia ideal, su *ethos* verdadero, el valor que significa para ella su destino interior, su carácter inteligible.

Falta toda empiria en tal mirar a través de. Es un mirar en oposición a lo que está delante de los ojos. Así los valores de personalidad son contemplados, si en general lo son, de modo puramente *a priori*. Sólo que no se puede olvidar que la contemplación apriórica —aquí como en todas partes en el reino de la contemplación del valor— no existe separadamente de lo empíricamente dado, sino que sólo puede conseguirse siempre desde ello. También aquí lo experimentado es el «trampolín» de la contemplación de ideas.

Capítulo 58. Amor personal

a) El cumplimiento del sentido del ser personal

Que hay todavía un amor distinto del universal amor al prójimo y del amor al más lejano, un amor distinto también del amor del que obsequia, un amor en sentido estricto y pleno, un amor dirigido exclusivamente al individuo, un amor íntimo, es bien conocido para aquel cuya vida no se agota vagamente en las generalidades y en los principios. Esos tipos de amor son impersonales, no son participación en el ser más íntimo del hombre, no lo buscan en su totalidad y plenitud de valor. Pero el amor

personal está dirigido a la personalidad como tal y por mor de ella misma. Es exhaustivo según la tendencia, es una proximidad humana diferente para la que el «prójimo» aún está lejos.

El amor personal es la virtud de la personalidad en referencia a la personalidad, forma parte él mismo del valor de personalidad del que ama y está dirigido al valor de personalidad del amado, es entrega a él. Ciertamente todo amor está dirigido hacia el valor, todo *eros* apunta de algún modo a la idea. Pero en esto estriba la diferencia con el amor personal. El amor al prójimo apunta al valor universal-humano de la persona, por eso no selecciona; el amor al más lejano apunta al ideal contemplado del hombre; la virtud del obsequiar a la participación en el bien espiritual. En ninguno de ellos se hace justicia al ser individual en el objeto del amor. Pero el ser individual también tiene un derecho, precisa de la apreciación mediante una participación que sienta específicamente su valor. Pues todo lo que es valioso en sí cumple su sentido en que también sea valioso «para alguien».

La personalidad también reclama tal cumplimiento del sentido. De lo contrario, su mero existir, su florecer, es un vivir superficialmente en el sentimiento que extrae el valor. Pues la personalidad no se puede cumplir en un ser para sí. Pues precisamente la consciencia de sí misma contradice a su esencia, que sólo es en absoluto ser moral, no consciencia del valor. De este modo, la personalidad anhela necesariamente el «para» el que ella podría ser. Sólo la personalidad ajena puede cumplir este anhelo, sólo esta última puede ser para ella el contrapolo de su cumplimiento de sentido. Y precisamente esto es el misterio del amor, el que ella cumpla este anhelo profundo, incomprendido en su sentido. El que ama da al amado esta dádiva singular. Le proporciona la nueva dimensión de su ser: ser «para él» lo que él en caso contrario sólo sería «en sí». El amor personal es el valor complementario de la personalidad, el dar sentido a su ser. Le da lo que la personalidad no se puede dar a sí misma; es su espejo; espejo que ella no se puede colocar delante de sí misma. El espejeamiento de sí mismo es falseamiento de la personalidad. Pero aquí hay puro espejeamiento sin falseamiento. La consciencia de la personalidad sólo puede ser, según su sentido, consciencia ajena. Pues es consciencia del valor. El amor personal es la consciencia del valor de personalidad.

Ahora bien, como la personalidad empírica nunca se corresponde estrictamente con su carácter ideal de valor y como el amor apunta

esencialmente al valor, radica en la esencia del amor personal penetrar a través de la persona empírica hacia el valor ideal de la personalidad. Así es al menos la tendencia en él. Y así hay que entender que el amor personal también pueda ir dirigido al moralmente no desarrollado e imperfecto, incluso al que malogra su *ethos* ideal. Su orientación apunta a la idea de la personalidad, en cierto modo la hace valer para el hombre empírico, toma al hombre empírico en el sentido de sus posibilidades más elevadas, potenciado en cierto modo más allá de su ser real. Ama en él lo que se halla en su tendencia esencial, lo axiológicamente singular de su idea, pero no «como» idea, sino en su tendencia a la realidad —igual que si ya fuera real en él. En este sentido, regresando desde la idea al portador imperfecto, ama al hombre empírico en su peculiaridad. El hombre tal y como es le vale en su tendencia de preferencia ética como garantía de un ser moral más alto, que ciertamente no es, pero que sólo en él —y si no en nadie en el mundo— tiene su valor real de aproximación. Vive con la fe en esto más alto en él, que siente vislumbrándolo a través de su insuficiencia. Es adivinación ética en sentido eminente —no, ciertamente, la de un ideal universal humano, sino la de la idea individual. Contempla lo perfecto en la imperfección, lo infinito en la finitud.

b) Vida peculiar y valor de suyo del amor

Debido a que quien ama es espejo para el amado y cumplimiento del sentido de su ser personal, el amor crea una situación ética de índole peculiar, una vinculación íntima —exclusivamente de dos miembros— entre un ser humano y otro. Pues toda tercera persona requiere ya, a su vez, una nueva y asimismo singular orientación. Entre varios, el amor pierde definitivamente su carácter personal y se aproxima a la superficial simpatía de los tipos. E incluso cuando un hombre ama personalmente a varias personas, el amor a cada una de estas personas es distinto, amor individual en correspondencia a la individualidad de su objeto. De ahí que todo amor personal tenga la tendencia a ser para sí, la tendencia al aislamiento. Sólo en una situación de dos miembros hay ser para sí individual ético. Ni más ni menos miembros cuadran con su esencia. Uno para sí más bien no es «para sí»; y varios entre sí son lo que son ellos unos para otros, estrictamente nada más que personalidades. Uno para uno, esta es la única fórmula del ser para sí personal.

Es cosa singular la creación de esta situación de amor personal. En ella se amplía la esfera de la personalidad. Esta esfera se potencia en la medida que incluye en su ámbito al ser personal del amado y lo siente como propio de ella. Cuando esto se basa en la reciprocidad, se potencian mutuamente dos esferas de personalidad y se origina una nueva configuración ética colectiva, que ya no consiste en ninguna de las dos personas, pero que puede ir creciendo en importancia y vigor sobre ellas dos. Aquí se presenta el *ethos* humano como eminentemente creador; y creador, por cierto, en el auténtico sentido de ir más allá de sí. Pues la relación colectiva, al ir creciendo sobre los que se aman, eleva el ser personal de los mismos y les confiere una dignidad moral que ellos no tienen por sí —pero nunca, desde luego, de modo que la configuración entera consista en uno de los dos. El conjunto de la situación de amor lleva en cierto modo una vida peculiar por encima de los que forman parte de ella; y con toda la importancia, por cierto, de un peculiar ser éticamente real. Como todo lo real, tiene su hora de nacimiento en el tiempo, su peculiar desarrollo desde un comienzo delicado, muy vulnerable, su fortalecimiento, su punto culminante, sus crisis interiores, sus transformaciones y conflictos; y asimismo puede encontrar su ocaso y su fin. Sigue estando condicionado en su vida peculiar por el *ethos* personal de los que se aman; pero como va creciendo en vigor mucho más allá de su mutuo poder y querer, como incluso puede convertirse, para ellos, en su destino, existe en el fondo una legalidad peculiar de orden más alto que reina en ese conjunto, que, aunque sea individual, nunca coincide con la de las personalidades que forman parte de él.

La situación de amor no consiste simplemente en la vinculación entre las personalidades empíricas, sino, a su vez, en la vinculación más alta entre dos clases de *ethos* ideales. Y la ley de su vida peculiar pasa por encima del ser empírico de las personas, porque nace del engranaje axiológico de dos complejos puros de valor con sus respectivas tendencias de preferencia. Esto es lo que quien ama nunca llega a ver por completo, aunque pueda vislumbrar a veces que su peculiar ser ético y el del otro es precisamente lo que lucha en su amor por su cumplimiento, y que es lo más propiamente suyo aquello que, incomprendido por él, apoyado como en un respaldo opuesto en lo más propiamente suyo del amado, aspira a arrastrarlo más allá de sí. Los caracteres inteligibles se asen más profundamente entre sí que las personas empíricas. De este modo se cumple en

éstas un destino que es más grande que su ser ético real —un destino a cuyo poder pueden estar sujetos en su finitud.

Sin embargo, este destino es la verdadera manifestación de su propia infinitud. Y esta es la singular fuerza de todo amor que va profundamente a lo personal: que saca a la luz el peculiar ser del individuo, en caso contrario oculto y desconocido. El que este amor sólo se pueda llevar a cabo en una vida peculiar de orden distinto a la vida del hombre empírico tiene su fundamento en la distancia de éste frente a su idea.

c) El valor de fuerza y de firmeza en el amor

De los valores objetivos de esta vida peculiar del amor, se distingue su valor estrictamente moral, su valor de virtud. Como todo valor moral, éste reside en la disposición de ánimo, en la intención. El amor es la disposición de ánimo absolutamente positiva como tal; es decir sí de modo absoluto; es inclinación, entrega, tendencia edificadora —así como el odio es decir no, es destrucción, aniquilación. El amor personal es ese mismo decir sí en referencia a la personalidad.

De este mdo, se encuentra en el amor personal un momento de tender que la mayoría de las veces se olvida en él frente a la fortaleza de su valor de sentimiento. Se repite aquí algo de la fuerza moral, del producir efectos y del crear del ἔρως. No como si el amor tuviera que desplegar una actividad especial o como si tuviera que encontrarse tras él una voluntad — esto ya convertiría al amor en buscado e inauténtico. Una voluntad junto a él o tras él sólo puede contradecirlo. El amor no se puede forzar ni querer. Es una tendencia peculiar y originaria. Pero precisamente se trata de este momento de tendencia en él mismo.

Es claro que hay un amor poco firme, que puede ser, desde luego, vigoroso de sentimiento, así como al revés. Un hombre, en definitiva, no puede reunir en el amor más firmeza de la que en general hay en él. No obstante, existe legitimamente en el amor el momento de voluntad. El amor tiene la tendencia a arrebatar toda la fuerza de voluntad de la persona, de ponerla a su servicio. Y cuanto más vigoroso sea su valor de sentimiento, tanto más fuerte será esta tendencia.

El momento de voluntad en el amor no consiste en que se quiera tener a la persona amada para sí. Naturalmente, esta tendencia también está en él y también recae sobre ella un cierto acento de valor, aunque uno subordinado, emparentado al egoísmo y que participa de su forma exterior.

Que así es, se ve en que un amor en el que no hay un querer tener, no actúa convincentemente y no es tenido como pleno por el amado mismo. Pero aquí no se trata de esto.

En todo amor personal hay todavía un segundo momento de voluntad, que radica más profundamente, que únicamente expresa la intención afirmadora, la inclinación y la entrega, que pone a la propia persona al servicio de la ajena —una tendencia de la voluntad que se dirige en contra de la propia persona y también puede subsistir en la renuncia—; expresado formalmente: un puro ser para ti del yo tras el ser para mí del tú y en oposición palpable, incluso ocasionalmente culminada en conflictiva, respecto a él.

El altruismo del amor personal es esencialmente distinto al del amor al prójimo, que apunta en primer término al ser empírico del otro, a su bienestar, felicidad, etc. Mucho más de cerca está emparentado con el altruismo del amor al más lejano; como éste, apunta al *ethos* puro, a la idea del hombre. Sólo que aquí la idea es la idea individual de la personalidad. Y ahora aquí interviene, a su vez, lo auténticamente prodigioso, lo metafísico del amor personal. El amor es para el amado lo que su propio querer nunca puede ser para él: un querer, un tender, un guiar, un crear, dirigido a su valor de personalidad, a su ser moral incumplido. Nadie puede realizar tendiendo su propio *ethos* moral como tal sin malograrlo. Pero cada uno, por su parte, puede pretender un *ethos* ajeno que contempla en el amado con la mirada del amor —pretenderlo no, naturalmente, en la propia persona, sino únicamente en la del amado—, sin el más insignificante peligro de falsearlo o malograrlo por eso. Pues no es el suyo. Ciertamente, tal pretender está limitado en los medios, nunca puede ir más allá de un guiar o de un favorecer. Pero esto es mucho. Es, en verdad, un poder muy real, muy determinante en la vida del amado, una guía efectiva de su verdadero ser moral. Nadie que lo experimente negará que el auténtico amor con fortaleza de sentimiento tiene esa fuerza que le sirve para transformar moralmente al amado, para convertirlo en lo que ve y ama en él. Tal fuerza, ciertamente, no es todopoderosa, choca con todas las resistencias del hombre empírico y bastante a menudo también con la mala comprensión de su tendencia. Pero ella existe, por supuesto, a modo de tendencia. Y todo el que la experimenta tiene la felicidad de solearse en el auténtico amor personal de un hombre.

No podemos representarnos este acontecimiento simplificado de forma intelectualista. No se lleva a cabo a la luz de la consciencia; sólo raramente penetra, a su vez, hasta la comprensión que vislumbra su importancia ética. Es oscuro, llevado por el sentimiento; y la consciencia penetrante sólo puede frenarlo en su instintiva seguridad del objetivo. Puede haber un feliz sentimiento de tal poder en el que ama, así como el no menos feliz sentimiento en el amado del ser conducido y elevado por él. Hay la consciencia victoriosa del que ama de ser para el amado lo más alto que un hombre puede ser para otro; y hay la consciencia llena de agradecimiento del amado, que siente descansar sobre sí este amor como un cumplimiento, sin que sepa en qué consiste auténticamente su alto valor para él. Pero ninguna de las dos es un saber de la situación objetiva metafísica en el amor. El amado siente la fuerza que lo lleva; siente la penetración de la mirada amorosa a través de su persona empírica y su señalar más allá de ésta. Siente de este modo su propio llegar a ser transparente para el que ama, pero él no puede ver mismamente lo que éste ve en él. No lo puede seguir con su sentimiento para el valor, porque no puede lograr la dirección de la mirada sobre sí mismo y a través de sí mismo. Sólo puede entregarse a él lleno de confianza, abandonarse a su conducción. Pero tampoco precisa de nada distinto. Pues precisamente esto lo arrastra más allá de sí, pues también siente lo vergonzoso de no ser verdaderamente como lo ve el que ama. Pero en lugar de sentirse subestimado, más bien se siente reconocido en sentido eminente —y a la vez urgido a ser como aquél lo ve.

Es claro que esto sólo son circunloquios generales que sólo indican imperfectamente el misterio del poder moral en el amor. Lo auténticamente metafísico en él, la transcendencia profunda, la propagación real de la contemplación del valor y la fuerza creadora de hombre a hombre, permanece, no obstante, intacta. Es una transcendencia básicamente distinta de la del amor al prójimo; no repercute tampoco en la acción, en la obra palpable del amor, y es, sin embargo, hecho moral, auténtica repercusión creadora. Es más, su obra es obra del amor incomparablemente distinta en tamaño y valor objetivo. Aquí ya no hay esa inadecuación entre el valor intendido y el valor de la intención, como por lo general en toda virtud. Pues la obra del amor personal es propiamente el ser moral del amado. El que ama lo puede elevar a lo que es según la idea y a lo que es para él desde el principio. Al menos en todo amor auténticamente personal se encuentra

la tendencia a ello. Y bastante a menudo también una parte del cumplimiento.

d) Más allá de la felicidad y la infelicidad

Según la concepción habitual, el valor de sentimiento del amor se halla en el primer plano de su esencia. Hasta ese punto es en él indiscutiblemente verdadero que sea el más positivo de todos los sentimientos humanos, que tenga el más alto contenido de plenitud de vida, que sea la alegría más pura y más alta, la felicidad más rica. Forma parte de su esencia sentirse a sí mismo como eterno, como supratemporal —independientemente de su nacer y perecer. Su sentido es eterno, como es eterno su verdadero objeto en su idealidad. Y el que ama siente inmediatamente en sí y de modo convincente como su mejor parte esta eternidad del amor. Todo amor personal es único, individual, como su portador y como su objeto. Todo amor personal tiene su peculiar y especial ser ideal. Y de hecho, éste es eterno. Una cuestión completamente distinta es cuánto tiempo sepa mantenerlo el hombre empírico. Sin embargo, el que ama es precisamente el hombre real y empírico. Y así ocurre que en su amor se le transmite el elevado sentimiento de la participación en lo eterno. Esto que es inverosímil y completamente increíble para el que no ama, no es engaño, sin embargo, sino verdad sencilla.

Para este sentimiento elevado, «felicidad» es, claro está, una expresión que conduce al error. Y la concepción popular, que no puede divisar en el valor de sentimiento del amor nada más que felicidad, pasa de largo ante la esencia de la cosa misma. Precisamente la felicidad es secundaria en el amor. En verdad, en él siempre hay sufrimiento y alegría. Más bien, el fenómeno eudemológico característico en él es que, desde una cierta hondura del sentimiento, llegue a ser para él indiferente —esto es, literalmente indiferenciables— el sufrimiento y el placer. El sufrimiento del que ama aún puede ser en sí mismo feliz y su felicidad dolorosa. El específico valor de sentimiento del amor se encuentra más allá de la felicidad y la infelicidad. El elevado sentimiento, la elevación interior, oscila entre ambas —un sentimiento de orden distinto y de distinto contenido anímico, en el que el placer y el displacer con su cambiante oleaje sólo configuran momentos subordinados. Son los accidentes empíricos y temporales de una sustancia que, como el más hondo tenor del sentimiento, se da inmediatamente como algo ideal al que ama, como un valor de eternidad.

La prueba mediante el ejemplo de este fenómeno particular es el denominado «amor infeliz». Cuando el amor encuentra, como su sino, alguien que ama superficialmente, en cuyo amor domina la tendencia del querer tener para sí, prevalece en él indudablemente el peso de la «infelicidad», de la carencia, de la renuncia. Algo completamente diferente es el amor para el que ama profundamente, cuyo tender se dirige por completo al amado. Su amor sigue siendo, para él, también en tanto que no correspondido, el sentimiento elevado que es en sí; el amor no está para él devaluado ni atrofiado. Este elevado sentimiento está enormemente alejado del autogozo sentimental en el dolor. Es sencillamente el sentimiento del valor autónomo del amor mismo.

Es claro que todo amor personal busca amor recíproco. Es más, incluso puede despertar directamente el amor recíproco —al menos en la medida que el amado siente en él el cumplimiento del sentido. Pero precisamente su valor de sentimiento no estriba en el amor recíproco. El valor del llegar a ser amado es indiscutible, completamente singular; pero el valor del amor no depende de él; a diferencia de él, es un valor «moral». El valor del amor recibido no es condicionante para el del amor que se da, pero sí al revés. La hondura del sentimiento del propio amor no disminuye tampoco al faltar el amor recíproco, frecuentemente aumenta aún; sólo que se convierte en un amor doloroso. En cambio, el valor del amor ajeno para el amado se incrementa notoriamente en proporción a su propio amor. El amado sólo lo puede apreciar cuando él mismo ama. La dicha proverbial que sólo en el amor personal experimenta el hombre no es la del llegar a ser amado, sino la del amor.

e) Hondura anímica y honda vinculación

Al sentimiento de eternidad y a la posición de estar más allá del placer y del displacer corresponde la hondura de la participación en el yo. Que este sentimiento se pueda incrementar hasta la pasión (y de ninguna manera meramente sobre una base sexual), así como que, por otra parte, pueda hacer resplandecer toda una vida humana en serena calma y grandeza, tiene su fundamento en que se aferra al fondo originario de la vida anímica, profundamente por debajo de los límites de la consciencia.

Si se relaciona con esto la vinculación transcendente de hombre a hombre, resulta una característica oposición a todos los demás tipos de

amor, incluso a todas las demás virtudes. La justicia, por ejemplo, también vincula persona y persona, pero evidentemente sólo superficie con superficie. Más aún vale esto de las virtudes del trato. Ya de un modo mucho más hondo vincula el amor al prójimo; asimismo el amor al más lejano y la virtud del obsequiar, cada uno a su modo, y ambos notoriamente de modo parcial. Pero el amor personal vincula de modo inmediato la más íntima profundidad con la más íntima profundidad —y saltando, por cierto, sobre las superficies. Los vinculados en el amor personal pueden rozarse en la superficie, experimentar conflictos y trabas de todo tipo. Lo prodigioso es que el amor puede subsistir a pesar de los conflictos. También puede padecer bajo ellos, puede conservar en su valor de sentimiento el saborcillo de lo doloroso; incluso puede también sucumbir bajo ellos cuando no posee la fuerza para sobreponerse a ellos. Pero es característico de él que no solucione auténticamente tales conflictos superficiales, incluso cuando está por encima de ellos, sino que, pasando por encima de los irresueltos, encuentre el camino de una armonía íntima. Pues el amor es capaz de sufrimiento, puede tolerar y soportar; no arraiga precisamente allí donde arraigan esos conflictos, forma parte de un estrato diferente del ser moral.

Y el amor no sólo se agarra con su raíz en el fondo anímico originario de la persona, sino que es capaz de sacar ese fondo a la consciencia o desde luego al ámbito de lo claramente perceptible. Es más, el amor le confiere la palabra, se la confiere a lo misterioso, a lo por lo general eternamente mudo. A decir verdad, la palabra aquí sólo es un leguaje imperfecto. Pero el lenguaje del amor no está vinculado a la palabra. El amor no está necesitado de la expresión, tiene miles de lenguajes, de símbolos, de manifestaciones. El cuerpo y el alma, con todas sus capacidades, han de servirlo. El amor se crea el órgano para percibir, es inagotable en sus medios. De este modo, con él, florece una comprensión de la que quien no ama no sospecha nada, un vivir la hondura y la comunidad de las honduras. Sin él, el hombre nunca descubriría tampoco su propia intimidad, viviría superficialmente en sí mismo sin sospechar nada. No es un cuento de hadas el que sueñe quien ama que le parece que se le abriera en él un fondo originario hasta entonces cerrado de tesoros completamente insospechados. De hecho se abre algo semejante; lo desconocido, lo más hondo, lo mejor en él, alcanza su pleno derecho, gana poder sobre él. Es más, en la medida en que su amor crece por encima de su fuerza y sigue a

una ley distinta a la de su personalidad (a la ley de la común situación de amor), sucede que tal abrirse continúa hasta que es capaz de soportarlo. Entonces, desde ese abrir deviene un doloroso escarbar y desvelar. Y tal y como parece, aquí muestra el valor del amor también algo así como un inconveniente.

f) El valor de conocimiento en el amor

Del mismo modo que el amor personal tiene su valor de suyo como disposición de ánimo, como fuerza tendencial y como sentimiento, así también, en definitiva, como conocimiento.

Este momento de valor en él es, desde luego, el menos reconocido. Nada parece hallarse más lejos del amor que el conocimiento. Parece que toma su objeto (la persona amada) tal y como la ve o quiere verla y esto le basta. Desde luego, el dicho popular reza «el amor es ciego» y con ello mienta: es feliz en su ceguera, no precisa de ningún ver.

Y sin embargo toda la serie de los anteriores momentos de valor ya presupone en él un momento primordial de conocimiento. ¿Cómo podría el amor apuntar al valor ideal de personalidad, incluso cómo podría dirigir a los hombres reales hacia él, si no lo captara de algún modo? Esta captación siempre es aquí ya la presuposición. Nada cambia en ello que sea una captación «sintiente». En este sentido, siempre está contenido ya en el amor un momento de conocimiento, y no sólo acaso como consecuencia suya. Quien sólo comprenda por «conocimiento» la consciencia pensante, reflexiva y racional del objeto, ha de sentir esto, naturalmente, como contradicción. Pero este es un concepto inmantenible de conocimiento, que no basta ni siquiera para la ciencia, menos aún para la vida y para la consciencia ética. Por supuesto que toda captación del valor se basa en el sentimiento del valor. Así, pues, ya se halla en el sentimiento el momento básico del conocimiento del valor. Un conocimiento tal se halla también notoriamente en el amor personal. Pues él es un tener contacto con valores de índole peculiar.

En cierto sentido, el dicho popular tiene razón. El amor es «ciego» en la medida en que no ve lo que está delante de los ojos. Más acertadamente se debería decir: ve lo que no está ante los ojos, lo que realmente no está presente en absoluto. Ve de modo transparente. Su mirada es adivinatoria. Para él, el auténtico hombre es el ser ideal del hombre tras el hombre real. En relación con el valor de personalidad, el que ama es el único

vidente; y el que no ama, el ciego. De ahí que el justo sea ciego para la personalidad, y el que ama, injusto por ver la esencia de ésta. Aquél sólo admite sin amor la personalidad real, éste sólo la ideal. Pero por eso necesariamente también tiene que parecer «ciego» el que ama al que no ama; éste precisamente no puede ver lo que ése ve. A su modo, el que ama siempre tiene razón frente a la multitud de los que no aman —siempre, claro está, únicamente para la sola persona que, amando, ve. Para todas las demás sólo puede ser cognoscente, a su vez, una mirada amorosa orientada de manera distinta. La fuerza de conocimiento del amor no se puede generalizar; es individual como su objeto, la personalidad ideal. Pero es autónoma dentro de sus límites, muestra una convicción que con razón se considera imperturbable. Precisamente la literal incorregibilidad del que ama, que provoca la sonrisa indulgente y el menear la cabeza del experimentado, manifiesta toda la seriedad de este fenómeno. También cuando posteriormente los hechos dan la razón al experimentado, el que ama permanece idealmente en su razón. Mientras ame verdaderamente, esto es, mientras tenga la mirada vidente para el *ethos* ideal del amado, no le puede «instruir» de hecho ninguna experiencia, tampoco la hecha por sí mismo. Pues tampoco es una experiencia de la personalidad ideal, sino sólo de la real. Pero su mirada para el valor apunta a la ideal. Y contempla a ésta no de modo empírico, sino apriórico, a través de la personalidad empírica.

El problema del valor de personalidad ya nos condujo (véase cap. 57 j) a lo paradódijo en este apriorismo que conoce de modo individual y que es válido de modo individual. El momento de conocimiento en el amor personal coincide en contenido con el fenómeno de ese apriorismo. Pues únicamente quien ama es quien conoce el valor de personalidad. No hay una captación de este último valor prescindiendo de la mirada amorosa. El amor personal descubre en la personalidad empírica la ideal. Como el amor personal realiza esta personalidad ideal en el tender y guiar hacia el *ethos* ideal del amado —y en cierto modo la crea dentro de los límites de su fuerza—, tiene que haber captado ya ese su *ethos* justamente para eso, y haberlo captado, por cierto, en oposición a la persona empírica dada. Aquí como siempre la anticipación de lo ideal precede a la realización. La «obra» creadora del amor sigue en él al conocer. Todo cumplimiento y todo sentimiento elevado del cumplimiento descansa ya sobre la fuerza penetradora del conocimiento de la mirada amorosa.

No se puede mostrar cómo se complementan la contemplación empírica y la apriórica en la mirada amorosa. La contemplación apriórica está condicionada por el darse de la persona empírica, pero, en contenido, se encuentra en una relación de oposición a ella. Lo valioso en sí se contempla en su incumplimiento, lo ideal en lo real inadecuado. Desde luego, en la personalidad real también hay siempre un punto de partida para el cumplimiento. En cierto modo muestra el camino para la mirada que busca la idea. Pero desde luego no sucede de modo que el que ama vea dos personalidades, una ensombrecida tras la otra, sino que ve la ideal inmediatamente en la real, la ve por así decir proyectada en ésta, ve la real elevada a la idea.

Es claro que en esto no sólo hay verdad, sino también error; pues si ve al hombre real como si fuera el ideal, lo ve de modo falso. En este punto, el que no ama conserva su razón frente al que ama. En cambio, no tiene razón en lo que no ve, en la idea. El error puede convertirse en fatalidad para el que ama, en la gran desilusión de su vida —así como, por el otro lado, lo verdaderamente captado puede convertirse para él y para el amado en cumplimiento. La crisis depende de hasta dónde sea capaz de vivir sólo la idea o hasta qué punto sepa unificar esta vida de la idea con la mirada sobria para lo real, esto es, con la vida en lo real y para el hombre real. La unificación no necesita ser una componenda.

Por cierto, no paga demasiado caro con sufrimiento el punto culminante de la contemplación pura y de la participación. Todo el arte de la vida del amor consiste en conservar el contenido de tal punto culminante como perspectiva de vida y seguir en su fascinación. Una vida en el amor es una vida en el conocimiento de lo más valioso de conocer, una vida en la participación de la parte más elevada del hombre.

Así es el amor personal, al igual que la virtud del obsequiar, un sentido último de la vida, un cumplimiento en germen, un valor extremo en sí mismo y un dar sentido a la existencia del hombre —inútil como todos los valores por sí mismo, pero un resplandor sobre nuestra vida.

Sección VIII:
La legalidad de la tabla del valor

Capítulo 59. La deficiencia de la imagen sistemática

a) Los límites de la visión de conjunto

El sentido único de lo moralmente bueno se ha disuelto en todo un firmamento de valores. Si se lo explora contemplándolo, siempre se llega sin querer a una especie de tabla del valor.

Pero la tabla del valor obtenida de ese modo no puede considerarse ni completa ni tampoco clara en su orden interno. Ambas cosas son características del estado de su investigación. Nos hallamos en los inicios de la investigación del valor, el procedimiento aún es muy superficial, una búsqueda y recopilación dependiente de puntos de vista contingentes, históricamente dados; y poco puede añadir a lo que se llega a captar de este modo. Sí se pueden añadir aún diversos valores concretos o también grupos más reducidos de valores. Pero tales complementos no producen ninguna diferencia en el estado de cosas global.

La envergadura del reino del valor no sólo es mayor que la de la consciencia filosófica del valor, sino también que la del sentimiento primario del valor. Por todas partes es sensible su carácter incompleto. En la dirección de los más simples elementos de valor ha llegado a ser claro que los últimos elementos captables no son los últimos en sí. En la dirección inversa hacia las materias más complejas ocurre algo similar; en los valores de personalidad ya no se puede hablar de valores concretos estrictamente captables. Estos valores son infinidad —incrementada aún por los del amor personal, que asimismo es distinto en cada caso con distinto carácter de valor. En este estrato, el reino del valor desemboca en una amplia diversidad, no circunscrita ya por ningún límite indicable, de cuya riqueza sólo puede tener *in abstracto* alguna idea la consciencia filosófica.

Los dos polos del reino del valor, el de los fundamentos más simples y el de las complejidades más elevadas en contenido, se sustraen a la visión de conjunto. Se hallan más allá de los límites de la cognoscibilidad. Hay sólo una sección intermedia en el seno de la cual la mirada para el valor se mueve con alguna libertad. El *maximum* de la cognoscibilidad se da en los estratos más altos de los valores fundantes y en los estratos más bajos (más universales) de los valores morales. De ahí que se pudiera esperar

que lo «bueno» ocupara aquí precisamente el lugar central; lugar que tendría que presentar la mayor cognoscibilidad. Casi lo contrario es lo que sucede. Lo «bueno» es amplio en contenido y presupone toda la tabla del valor, no sólo con sus materias, sino también con sus relaciones recíprocas de valor. Así, pues, también presupone la legalidad de la tabla de valor.

b) Resultados para la jerarquía de los valores

Surge la pregunta: ¿Qué sabemos de estas relaciones internas, de esta legalidad? ¿Se puede averiguar algo de ella sobre la base de la incompleta visión de conjunto?

Esta pregunta sólo se puede contestar afirmativamente dentro de límites muy modestos. Sólo se puede poner de manifiesto una pequeña parte de legalidad. Cuando se muestran claras conexiones, no es evidente que la relación extraída de la relación particular de «estos» valores se repita o no en otros. Falta también aquí la auténtica legalidad. Todo lo más se llega al conocimiento de una cierta regularidad.

Todas las ambiciosas expectativas sistemáticas aquí se ven desengañadas de modo radical. Tampoco es suficiente la visión de conjunto para una mera «teoría de la tabla del valor». Igualmente tampoco para el ulterior análisis de lo «bueno». Si el contenido de lo bueno consiste en la teleología del valor más alto (cap. 39 h), entonces está presupuesto en él la jerarquía de los valores. Del análisis concreto de los valores, se desprenden, claro está, algunas cosas para la jerarquía. Pero también es insignificante lo que se gana en este caso. Con todo, al poner de relieve las materias, también resulta una diferenciación más exacta de las respuestas al valor y de los predicados de valor (véase cap. 29 c y d). No obstante, no se puede desconocer que aquí está casi siempre en primer plano la diferenciación cualitativa, pero la diferenciación de altura se queda muchas veces tras ella. Aquélla está más cerca de las diferencias materiales. Y únicamente los momentos materiales son los que se pueden indicar directamente de modo descriptivo, mientras que los auténticos caracteres de valor siguen siendo, en verdad, cosa del sentimiento.

A diferencia de los criterios externos (por ejemplo, los schelerianos, véase cap. 29 a y b), que sólo caracterizan las diferencias más bruscas de altura, el análisis del valor siempre proporciona claramente ciertas diferencias de rango, también en el seno de la clase más reducida de los valores morales. Así, por ejemplo, el amor al prójimo es notoriamente más

alto en carácter de valor que la justicia; el amor al más lejano más alto que el amor al prójimo, pero el amor personal (como parece) más alto que ambos. Asimismo la valentía se sitúa más alto que la contención; la fe y la fidelidad más alto que la valentía; la virtud del obsequiar y la personalidad, a su vez, más alto que éstas. Pero ya es más difícil decir cómo se sitúan unas respecto a otras en la relación de jerarquía, por ejemplo, la veracidad, la sabiduría y la fe; lo mismo es válido de los motivos básicos del valor de totalidad y del valor individual, que atraviesan por todos los valores más especiales; igualmente de la pureza y de la plenitud, del orgullo y la humildad y otros más. Sería posible que estos valores se situaran en la misma altura de rango. Pero tampoco se puede conocer esto claramente. Sus materias son demasiado heterogéneas para eso. No se logra mantener una suficientemente próxima a la otra.

En general, parece que el sentimiento de la preferencia del valor indica las más sutiles diferencias de altura sólo en el seno de un cierto parentesco material. Si el reino del valor fuera una diversidad lineal unidimensional, siempre se podría llevar a cabo en cualquier caso el acercamiento de un valor a otro y de este modo hacer sensible la diferencia de altura. Pero como, evidentemente, también existe la diversidad coordinada, que se despliega en toda altura de rango como planos horizontales, el problema resulta mucho más dificultoso. Los valores concretos no se pueden separar de ningún modo de su lugar determinado en el «espacio del valor»; así como no se pueden poner en contacto artificialmente los valores separados verticalmente (en la jerarquía) —a no ser *in abstracto*, con lo que se menoscaba su carácter específico de valor—, así tampoco los «horizontalmente» separados. Lo que en el esquema geométrico —que aquí siempre se toma espontáneamente como base— se puede conseguir tan fácilmente, la proyección de todas las materias en una escala jerárquica lineal unívoca, no se puede llevar a cabo en el reino del valor, porque el sentimiento vivo del valor sigue estando firmemente vinculado a las diferencias materiales y axiológico-cualitativas y éstas se agrupan pluridimensionalmente en todos las partes de la escala jerárquica entendida como «ordenada».

Ha de permanecer entre paréntesis si hay un proceder de otra índole que posibilite semejante proyección sin excluir al sentimiento del valor —proceder al que importaría el sentimiento del valor, pues el sentimiento del valor es la única instancia cognoscente que podría leer la proyección a

la escala jerárquica. Sería posible siempre que hubiera un análisis dirigido especialmente a la altura de valor, acaso sobre la base de los análisis cualitativos materiales. Pero, evidentemente, el estado de la investigación del valor no llega a esta cuestión.

Este es el motivo de por qué tampoco se puede agotar el sentido de lo bueno en el presente estado del problema. Y hay que aceptar que al conocimiento le sean marcados aquí ciertos límites, esto es, que en el problema de lo bueno nos enfrentamos a un problema eterno, nunca completamente solventable. Pero sería completamente falso extraer consecuencias escépticas o tener por esfuerzos inútiles el análisis del valor. La desilusión, que siempre resulta lógica en el principiante cuando ve desplazada repentinamente a la lejanía la solución de las cuestiones discutidas, es sólo el desencanto del conocimiento inicial. El principiante ha tenido la cosa misma por demasiado sencilla antes de toda investigación. El análisis de los valores precisamente tiene el mérito de desvelar antes que nada la gran dificultad y complejidad del problema ético básico. Pues el múltiple fraccionamiento del reino del valor no es evidente de por sí.

El análisis descriptivo sólo proporciona la primera orientación en el reino de los valores. Desde ese análisis, se pueden atacar al menos los problemas más exigentes.

c) Los tipos de legalidad en la tabla del valor

Las legalidades no se pueden contemplar nunca a primera vista. En principio sólo las encontramos aludidas. Pero la alusión puede ser elocuente, pese a toda su opacidad.

Naturalmente, tenemos que partir de que también la tabla del valor, como toda diversidad, tiene sus leyes estructurales. Entonces, no habrá que aguardar a nada más que a que de algún modo se delate algo al menos de estas leyes estructurales en los valores mismos. La cuestión será sólo la de si el análisis penetra lo bastante hondo para dar con ellas.

Ahora bien, en la medida en que se abarque toda la serie de los valores revelados, se podrá diferenciar en ellos sin demasiadas grandes dificultades seis tipos diferentes de leyes de conexión, en los cuales cada dos presentan, a su vez, estrecha correspondencia. Son:

1. Leyes de las relaciones de estratificación.
2. Leyes de las relaciones de fundamentación. } Grupo I.

3. Leyes de la oponibilidad.
4. Leyes de las relaciones complementarias. } Grupo II.
5. Leyes de la altura de rango.
6. Leyes de la fortaleza del valor. } Grupo III.

Estos tipos y grupos de tipos de legalidad esencialmente diferentes se pueden ver como tales con gran claridad. Pero las leyes mismas son difíciles de mostrar, aunque se las crea poder asir directa e intuitivamente en algunos casos especiales. En la oscuridad general que recubre el carácter sistemático de la tabla del valor, ya es valioso establecer aunque sólo sea los meros tipos de la legalidad.

Por lo demás, parece lógica la idea de buscar en otros terrenos leyes sistemáticas análogas. El peligro de que la analogía pudiera no ser exacta significa aquí muy poco. Lo que no case se separará por sí mismo, justo por su no llegar a casar. Los valores no se dejan imponer ninguna ley. Y como tenemos a mano una cierta provisión de valores, esta provisión configura el criterio natural. No puede haber ninguna ley en el reino del valor que no se confirme al menos en los respectivos valores manifiestos.

El reino de las categorías se presenta como terreno para esa posible analogía de ley. Es el sistema universal de los principios del ser. Ahora bien, como el ser ético conserva los rasgos universales básicos del ser en general, añadiendo los suyos específicos, así de antemano es firme ante todo la relación de los principios ontológicos y axiológicos. Es una relación de complementación y continuación —pese a toda oponibilidad (por ejemplo, la del deber frente al ser real); pues ambos tipos de principios se refieren a la misma realidad. Sucede que se puede reconocer en los valores muchos de los caracteres de las categorías. En el más bajo estrato del valor, en las oposiciones del valor, los elementos categoriales de valor y deber incluso aparecen como elementos de valor. Aquí ya se siente inmediatamente la proximidad de la base ontológica. No es, ciertamente, el estrato del miembro de transición —éste no se puede mostrar, es incognoscible en tanto que se le pueda aceptar, cae en el *hiatus irrationalis* entre el reino de las categorías y el reino del valor—, pero el estrato de transición en el continuo universal de los principios ya se halla aquí pegado bajo las estructuras captables. Se anuncia tanto en la prevalencia de la estructura ontológica como también en la palidez del carácter de valor. Aquí se siente aún lo que arriba, en el reino del valor, pasa de nuevo a segundo término cada vez más: que los valores en un sentido ampliado

son siempre categorías (principios *sui generis* del ser) y tienen en sí legalidad categorial, sólo que justamente categorías distintas a las de lo ónticamente real.

La transferencia del término, así como toda mezcolanza adicional, es metafísicamente arriesgada. No se necesita admitir de ningún modo una especulación de este tipo. Lo que importa es sólo lo estricto de la analogía de los principios en medio del no menos ser diferente de los principios. Desde este punto de vista no está sólo justificado, sino que es fértil, acercar ciertas legalidades básicas del reino de las categorías a la tabla del valor, ensayarlas en cierto modo en ella. Se puede ver por adelantado que estas legalidades, si de hecho llegan a casar, acaban estando en forma esencialmente alterada. Pero precisamente lo instructivo en ello es la forma alterada. Al menos es reducible a peculiar legalidad axiológica.

Ahora bien, en lo que sigue se intentará esto en el seno de los tipos concretos de conexión. La cuestión no se plantea del mismo modo para todos los tipos. Los dos primeros y los dos últimos de los tipos enumerados de conexión alcanzan, sin embargo, la mayor claridad. Pero, no obstante, la dificultad es la de que nunca se puede tratar de una transferencia directa de la legalidad. La transferibilidad misma siempre seguirá siendo cuestionable mientras no se rinda desde las relaciones de valor.

Capítulo 60. Relación de estratificación y relación de fundamentación

a) La ley dialéctica de la συμπλοκή

Ahora bien, si miramos con más detalle, veremos que las leyes de las categorías convienen en general a las relaciones del valor, pero con restricciones y en muy diferente medida. La validez de algunas presenta notorios huecos. Otras parecen confirmarse continuamente, pero experimentan una esencial modificación, incluso algunas reciben un sentido completamente nuevo. De ambas cosas, se puede concluir que la legalidad de la conexión que domina en el reino del valor, aunque contiene en sí la categorial, no se agota, sin embargo, en ella; es más compleja —en correspondencia con la estructura categorial más compleja de valor y deber— y como tal se superpone a la categorial, se basa en ella. Por tanto, se puede contar con una reaparición de las leyes categoriales, pero no con una inalterada.

Lo que inmediatamente llama la atención a quien busca en la tabla de las categorías —y no sólo, por cierto, en la absoluta, que es un desiderato eterno de la investigación, sino también en la mayoría de los esbozos históricos— es la vinculación extraordinariamente rigurosa de los principios concretos entre sí. No es posible aislarlos sin abandonar su esencia. Esta ley, que demostró por vez primera Platón en el *Sofista* y que se podría denominar la «ley dialéctica», se puede formular de este modo: no hay categorías aisladas, no hay un ser para sí de las categorías concretas, sino sólo un ser la una con la otra en el seno de cada grupo o estrato, una mutua dependencia, un mutuo entrelazamiento —la συμπλοκή platónica. En el reino de las categorías, esta ley es casi plenamente dominante. Cada principio tiene aquí su íntima esencia a la vez fuera de sí, en su estar referido a todas partes; es una imagen modificada de todo el sistema y, en este sentido, un sistema en sí mismo. Así, pues, se ha de poder encontrarlo también desde los otros miembros coordinados del estrato.

Ahora bien, esto último, evidentemente, no es cierto en el reino del valor. No es aquí posible en ningún estrato encontrar directamente un valor en concreto desde los otros. La implicación existe, pero es una implicación muy libre. Llega hasta el punto de que se entienda desde algunos valores encontrados que tendrían que existir todavía otros coordinados, pero su contenido no se puede indicar al faltar la contemplación del valor (o faltando el sentimiento del valor). Y la fuerza de la implicación disminuye, por cierto, con la altura y la complejidad de contenido del estrato. En el estrato de las oposiciones del valor y en parte aún en el de los valores fundamentantes, esa implicación se desarrolla de modo que al menos se puede dirigir la contemplación del valor a través de sus hilos de referencia hacia los valores aún no contemplados. Pero desde lo «bueno» hacia arriba esto también fracasa —hasta llegar a unos pocos casos concretos en los que evidentemente ya existe un estar referido de otra índole específicamente axiológica. Cuanto más hacia arriba, tanto más adialécticas son las relaciones del valor. Presuponiendo que la implicación fuera un fenómeno específicamente axiológico, habría que explicar esta disminución de su fuerza de implicación sencillamente debido a que los estratos más bajos del valor se encuentran próximos a las categorías del ser —así como también su carácter de valor es más pálido—; debido a que, en consecuencia, en ellos el tipo de las categorías irrumpe de un modo aun más fuerte, mientras que desaparece en los valores más altos. En los

valores propiamente morales, la ley de la implicación juega en todo caso sólo un papel subordinado.

b) Implicación de los disvalores e implicación de los valores

Si una dialéctica de las categorías ya es una arriesgada idea que hasta ahora siempre ha conducido a extravíos especulativos, tanto más una dialéctica de los valores. Sin embargo, no se puede abjurar de ella por completo. Sería posible que quedara para ella un cierto espacio de juego en la progresiva investigación del valor. Pero en todo caso sería estructuralmente diferente a la de las categorías.

Ya apunta a ello la circunstancia de que a los valores se contrapongan disvalores, miembros opuestos negativos, tal y como no los conoce el reino de las categorías. Una *simploké* de los disvalores ha de discurrir paralelamente a la *simploké* de los valores —o posiblemente tampoco de modo paralelo, sino según una legalidad propia. Esto daría como resultado una dialéctica dispuesta en dos series con una continua relación recíproca de polaridad, en donde lo que no se pudiera captar en una serie podría ser manifiesto en la otra. Si se piensa que algunos disvalores son mucho más captables que sus miembros opuestos positivos; que muchos valores sólo son determinables indirectamente desde los disvalores —un hecho que hemos llegado a conocer en la práctica en el análisis del valor—, es claro que una dialéctica de los valores podría tener un respaldo eminente en la de los disvalores. Lo que se halla desvinculado en los valores, perfectamente podría estar vinculado en los disvalores. Un método que hace uso con toda ingenuidad de esto es el aristotélico. En él, justamente se produce de hecho la determinación de los caracteres de valor observados en cada caso por su posición respecto a cada dos disvalores. También puede dar que pensar en él la dualidad de los disvalores de cada vez en su correspondencia con la unidad de un valor. Hasta este punto al menos se puede reconocer que la relación de los valores es distinta a la de los disvalores, lo que, a su vez, no perjudica la firme referencia de los unos a los otros.

A su vez, esto también hace comprensible que la implicación de los valores sea más floja que la de las categorías; es una implicación más compleja debido al entretejimiento con la implicación tipificada de otro modo de los disvalores. Y en definitiva, por principio, tampoco es posible de otro modo. La carencia de una firme referencia a la realidad también deja un amplio margen a la coexistencia: el modo de ser de los valores es mero

deber ser, necesidad sin las condiciones por cumplir de la posibilidad. Los valores son unificables entre sí en una medida completamente distinta, no se excluyen aquí tampoco las oposiciones antinómicas abruptas. Pues los dos miembros siempre significan sólo un deber ser, lo que no constituye una contradicción del ser. Sólo en lo real, en la situación, en el conflicto vital, se pone de relieve la contradicción. La contradicción llega a ser actual únicamente con la pretensión de realización. En el reino del valor coexiste lo que no podría coexistir ontológico-categorialmente. Pero ya se trata de una legalidad de otra índole que hay que tratar por separado (véase más abajo el cap. 61).

c) La relación de estratificación y las leyes de la estratificación

Hemos visto antes que la estructura de las materias de valor concede a la relación lógica de subsunción el más amplio espacio de juego. Como las materias se componen de momentos ontológicos, con estos momentos se introduce, naturalmente, también su legalidad. Pero esta legalidad no atañe a los auténticos caracteres de valor de las materias, ni a la altura de valor, ni a la cualidad específica de valor. Y en la relación de las materias mismas, cuando las leyes de la subsunción son cumplidas exactamente, tampoco recae en ellas la mayor importancia, sino en una serie de leyes distintas que conforman y acompañan a la relación de subsumción. Por su carácter básico, se las puede denominar las leyes de la estratificación. Juegan un amplio papel en el reino de las categorías y también son dominantes en el reino del valor, aunque no sin ciertas modificaciones. Las cuatro leyes son: la de la repetición, la de la modificación, la del *novum* y la de la distancia de estratos. Como son leyes universales de la estratificación de los principios y no son de ningún modo leyes especiales de la estratificación del valor, aquí serán citadas primeramente en su forma categorial universal[58]:

1. Los principios más bajos o sus elementos se repiten en los principios más altos como momentos parciales; pueden, no obstante, desplazarse al primer o al último plano de la configuración más alta y, en correspondencia, ser manifiestos o «desaparecer» en ella. En los dos casos siguen siendo absolutos elementos estructurales.

[58] Una fundamentación de estas leyes sólo puede darla, naturalmente, la teoría universal de las categorías. Desde luego, ellas también podrían considerarse evidentes por sí mismas. Para esto, véase *Der Aufbau der realen Welt,* cap. 50-54.

2. Estos elementos no se mantienen intactos al repetirse en la estructura de las configuraciones más altas. Se modifican de modo diverso según el papel que les corresponda en el complejo más alto. De modo idéntico, en ellos sólo se conserva un elemental sentido básico.
3. Las configuraciones más altas no se agotan en la diversidad de los elementos que se repiten en ellas. Junto a la estratificación elemental, presentan cada vez —ya en la estructura del complejo— un *novum* específico que no está contenido en los elementos. Este *novum* respectivo es lo que determina el adelantarse o ponerse en segundo término los elementos, así como la modificación de su sentido.
4. La superposición de los principios más bajos por los más altos no se desarrolla en simple continuidad, sino en estratos que están separados unos de otros por claras distancias de estratos. Todo estrato más alto presenta, por su parte, frente a los más bajos, un *novum* común, mientras que la vinculación con aquél se produce por la repetición de los elementos que se modifican.

La repetición de los elementos constituye en cierto modo un haz de líneas divergentes, las cuales cortan los estratos que se superponen. La repetición se mueve en una dimensión que se sitúa verticalmente sobre los planos de los estratos; a su vez, está distorsionada (divergencia) por la modificación de los elementos en la anchura de los estratos. Los niveles de la modificación, sin embargo, están co-determinados esencialmente por la distancia de los estratos, así como por el *novum* regional de los estratos. Las cuatro leyes de la estratificación dan en común el tipo de ley de una conexión que, en tanto que «vertical», vincula uno con otro los estratos, mientras que la ley dialéctica de la implicación atañe a la referencia «horizontal» en el seno de los estratos concretos. Así, pues, la vinculación dialéctica y la de los estratos se encuentran perpendicularmente una sobre otra y componen la vinculación sistemática multidimensional, la cual es característica del reino de las categorías.

Con ello se llega a un profundo engranaje de ambos tipos de vinculación sistemática. Ontológicamente, se aplica la repetición y la modificación no únicamente a los elementos, sino también a la implicación de los mismos; esto es, el enlace dialéctico de los principios se repite modificado mismamente en los estratos superiores. Aquí se complica con el *novum*

regional de la implicación más alta y de este modo siempre resultan, de estrato a estrato, nuevos y más firmes tipos de dependencia recíproca.

d) Los límites de la validez de las leyes de la estratificación en el reino del valor

Pero esto es lo que ocurre en el reino de los valores, sólo que de modo restringido. En él aparecen considerablemente modificadas tanto la ley de la implicación como también las leyes de la estratificación.

La ley de la repetición, en general, sigue estando en vigor. Desde luego sucede que cuanto más se asciende, tanto más laxa es en su forma y menos vinculante es en su validez. Los más universales elementos de valor se repiten de modo notorio continuamente, lo que fácilmente se puede ver con los pares de opuestos del primer grupo (en la sección II). Salta a la vista del modo más claro en el ejemplo del individuo y la totalidad, que, como direcciones polares de valor, siguen siendo determinantes hasta en los más altos valores de virtud —con lo cual los últimos se dividen sin excepción en valores orientados más hacia la totalidad y en valores orientados más hacia lo individual. De los valores básicos condicionantes en cuanto al contenido puede valer lo mismo sólo que en sentido restringido. Pues en este caso la relación de fundamentación lleva dentro de sí un momento de estratificación nuevo y tipificado de otro modo. Pero en el seno de los valores morales la repetición parece faltar casi por completo. Los cuatro valores básicos, claro está, se repiten muchas veces modificados de modo característico; el *ethos* de lo noble, el de la pureza y el de la plenitud aparecen una y otra vez con nuevos ropajes. Asimismo se podría seguir en los tipos del amor una repetición graduada por capas de ciertos elementos básicos (por ejemplo, del valor de la solidaridad); y en definitiva, en el valor de personalidad se presupone toda la serie de los valores universales. Pero es cuestionable, desde luego, que pueda continuar la ley aquí aún mucho más allá.

Esto tiene su fundamento en que aquí se sitúan en primer plano las dos leyes de la modificación y del *novum*. Lo peculiar de los valores concretos y, en definitiva, de los estratos de valor prevalece evidentemente sobre el trenzado relativamente fino de los elementos que se repiten. Así se puede hablar de un sentido más alto de la fidelidad de la disposición de ánimo o de la fe en el valor de personalidad y en el amor personal que, por ejemplo, en el nivel de la mera relación contractual, en el que estos valores

aparecen por vez primera. Asimismo hay un sentido más bajo (literalmente) y otro más alto (entendido según el espíritu) de la veracidad, de la valentía y de otros valores más. Pero los más altos y más complejos tipos de valor del *ethos* están caracterizados de esta manera sólo muy exteriormente; su peculiar esencia sólo se toca muy poco de este modo. Pero esto significa: esta esencia, en los valores, consiste en su *novum* en proporción completamente diferente que en las categorías. La peculiaridad específica de los valores más altos es, frente al carácter de valor de los más bajos, mucho más autónoma que la de las categorías más altas frente a los elementos categoriales. Los saltos de la modificación son mayores, la distancia de los estratos es más amplia. Es evidente especialmente esto en el considerable intervalo de los valores propiamente morales frente a los valores de bienes y de situación objetiva.

Pero también en el seno de los valores morales se pueden mostrar saltos parecidos, por ejemplo, entre todo el complejo de los valores universales (ascendiendo desde la justicia hasta la virtud del obsequiar) y los valores individuales (los de la personalidad y el amor personal). En los valores de personalidad, donde se presenta claramente la repetición de los valores universales en el momento de la tendencia de preferencia, es completamente evidente, de modo que la estratificación de los elementos pasa totalmente a segundo término frente al *novum*. Es claro que se puede producir el continuo para esta distancia de los estratos precisamente mediante la serie de los valores de tipos. Pero no puede haber ninguna duda de que *mutatis mutandis* ya vale lo mismo para ésta (de estrato a estrato). En el amor personal, definitivamente, son elevados sobre sí y convertidos en algo nuevo, en algo más alto, los elementos universales de valor —la fe, la fidelidad, el altruismo, la solidaridad, etc—, de manera que ellos casi desaparecen frente al *novum* de la entrega personal.

e) Inclusión de la relación de fundamentación en la relación de estratificación

Este relajamiento de las leyes categoriales en el reino del valor tiene manifiestamente fundamentos diferentes al de un auténtico dejar de estar en vigor. Mas bien siguen estando en vigor las leyes de la estratificación de principios —esto se ve también en que algunas de ellas aumentan todavía su fuerza—, sólo que no dominan de modo único. Junto a ellas aparecen otras leyes de conexión; leyes, por cierto, de tipo más complejo.

El reino del valor tiene una estructura más compleja. Pero otra cuestión es que se puedan mostrar estas peculiares leyes de conexión específicamente axiológicas. Y esta cuestión —en el actual estadio de investigación— todavía tiene que ser respondida negativamente, al menos en general.

Sólo en un punto a lo sumo podemos indicar una ley tal que no se encuentra en el reino de las categorías. Y un ejemplo así, aunque por lo pronto exista aisladamente y no se pueda generalizar de ningún modo, es del mayor valor para la comprensión filosófica del estado de cosas, porque de hecho se trata en él de un tipo de estratificación de índole más compleja, de una legalidad de orden más alto y puramente axiológica, por cierto. Es la relación de los valores de bienes y de situación objetiva con los valores morales, a la que hemos considerado en los valores morales constantemente como una relación de fundamentación.

Claro es que, tomada por sí, la expresión «relación de fundamentación» poco significa. En cierto sentido, se puede considerar toda base como «fundamento» y caracterizar toda relación de estratificación como relación de fundamentación. En este sentido más amplio, también se puede encontrar en la tabla del valor diversas especies de fundamentación (véase cap. 26 b). Pero la tabla del valor comparte estas otras especies de fundamentación con todos los demás sistemas de principios. Es distinto con el modo específico y más complejo de fundamentación que reina entre los valores de situación objetiva y los valores morales.

La posición central que esta relación ocupa en la tabla del valor ético la hemos podido seguir hasta en las virtudes concretas. Siempre ocurre que el valor moral corresponde a la intención de un valor de situación objetiva; así, pues, aunque condicionado por éste, presenta un carácter de valor completamente diferente, incomparable con aquél. Así, el amor al prójimo intiende el bienestar o la felicidad del prójimo, pero él mismo no es un valor de felicidad; la veracidad apunta a que el otro sepa la verdad, pero su valor peculiar no consiste en el valor de este saber, tampoco tiene con él en absoluto ninguna semejanza axiológica. En general, los valores de la intención no muestran ninguna semejanza con los valores intendidos. Y aquí está la diferencia primordial de esta relación frente a la relación de estratificación. En referencia a lo dicho antes (lo mostrado en valores concretos), se puede resumir la diferencia en tres puntos capitales:

1. En la estratificación, el valor más bajo se repite en el más alto como un elemento, está contenido en él de modo modificado y no puede ser separado de su materia. En cambio, en la relación de fundamentación, no se repite, no entra conjuntamente en la nueva materia de valor. El valor moral ya no tiene nada en sí del carácter del valor de situación objetiva. Éste no está en él ni modificado ni tampoco meramente completado por un *novum*, sino que únicamente es presupuesto en él, es su condición axiológica. La condición no entra, en cuanto al contenido, en lo condicionado; permanece frente a él, cosa que es claramente manifiesta en la insuprimible diversidad del portador de valor: el valor moral es inherente a la persona, pero el valor fundante sigue siendo inherente a la situación objetiva. Ambos son indisociables de su portador. El carácter de valor de situación objetiva ya no se presenta como tal en el carácter de valor de la conducta dirigida hacia ella. Aunque éste se pone sobre él, lo deja, sin embargo, fuera de sí mismo. Coloca, por así decir, con toda su materia, una planta más alta. El valor fundante es, para él, condición externa, no interna. De ahí la singular posición de estar supendidos los valores morales sobre los valores de situación objetiva, posición que se hace palpable en los dos momentos siguientes.

2. En la relación de estratificación, se realiza conjuntamente, con la realización del valor más alto, necesariamente el elemento de valor más bajo que se repite en él. En cambio, en la relación de fundamentación no se realiza conjuntamente, con la realización del valor fundado, necesariamente el fundante. En el valor del amor como tal no importa si la obra de amor intendida sale bien o no (si la situación objetiva valiosa intendida realmente tiene lugar), sino si era intendida en serio. La veracidad moralmente no es menos valiosa si el que habla se equivoca y, por tanto, el otro no experimenta la verdad. El valor moral no depende del resultado, sino exclusivamente de la disposición de ánimo; no de la realización de la situación objetiva valiosa, sino exclusivamente de la autenticidad de su ser intendido como tal. Pero puesto que llega a ser real en la persona el valor moral ya con la mera intención del valor de situación objetiva, se da también, evidentemente, en la relación de fundamentación la realización del valor condicionado sin la realización del condicionante. Formalmente esto se puede expresar así: aunque el carácter de valor de la conducta moral es dependiente del carácter de valor de la situación objetiva intendida, sin embargo, la realización del valor moral en la persona no está en

ninguna dependencia con la realización del valor de situación objetiva mediante ella, sino únicamente en dependencia de su ser intendido en la conducta de la persona.

3. Siempre que existe una relación de estratificación de valores, no sólo está condicionada la materia del más alto por la materia del más bajo, sino también está condicionada la altura de valor del más alto por la altura de valor del más bajo. El valor de la confianza se incrementa con el momento de valor de la fuerza, del riesgo, de la valentía, contenido en ella; el valor de la virtud del obsequiar se acrecienta con el valor de la plenitud que es propio de ella. Pero esta dependencia no se repite en la relación de fundamentación. El valor de la disposición de ánimo recta no es más insignificante cuando se trata de pequeños bienes de la vida que cuando se trata de los grandes; el valor del amor al prójimo es el mismo si él causa (o incluso quiere causar) lo grande o lo pequeño en la vida del prójimo. En este caso el valor moral siempre depende de la dimensión de la intervención, así como de la profundidad y autenticidad de la intención, pero no de la altura del valor intendido. El mejor ejemplo de esta clase lo hemos tenido a la vista en la relación entre el amor al prójimo y al más lejano (véase cap. 55 i). Los valores intendidos son en estos casos de altura de valor apenas conmensurable, pero los valores de la intención se encuentran en la jerarquía muy cerca entre sí. El motivo es sencillamente éste: los valores intendidos y los valores de la intención no están unos respecto a otros en una relación jerárquica que pueda indicarse. Los más altos valores morales pueden estar fundados sobre los más bajos valores de situación objetiva y al revés. Expresado formalmente: aunque el valor moral depende de la existencia de valores intendidos de situación objetiva, sin embargo la altura axiológica del valor moral no se halla en ninguna clase de dependencia de la altura axiológica del valor de situación objetiva. Este tipo de independencia muestra de forma especialmente clara el abismo entre los dos tipos del ser valioso. Sólo es condicionante para el valor de la intención el que esté presente en general un valor intendido de situación objetiva. En todo lo demás, sigue siendo «incondicionado».

Esta relación de fundamentación existe de modo único. El reino de las categorías no tiene nada parecido. Pero en el reino del valor ético tampoco se encuentra una relación de la misma clase. A lo sumo podría encontrarse más abajo, entre los valores de bienes y de situación objetiva, una relación que comparta con ésta algunos rasgos. Al menos los valores

intendibles de situación objetiva (como la prosperidad del prójimo o su saber la verdad) están retro-referidos a valores de bienes (por ejemplo, al valor de los bienes de los que depende la prosperidad del hombre o al valor práctico de la verdad objetiva en el tener por tal subjetivo). Pero esta retro-referencia es mucho más sencilla. Se encuentra mucho más cerca de la relación categorial de estratificación y de su legalidad. Aquí hay manifiestamente, desde luego, la repetición y la modificación del valor de bien en el valor de situación objetiva; igualmente la dependencia de la realización y de la altura de valor del valor condicionado de la realización y altura de valor del condicionante. Y en definitiva, hay que pensar que los valores de situación objetiva no están separados en absoluto según el género de los valores de bienes; que incluso, más bien, tienen el carácter de valores de bienes más complejos. Ni la heterogeneidad de los principios, ni el característico «estar suspendido» del valor moral encuentra aquí su analogía. Es un tipo de dependencia que estructuralmente se encuentra entre la relación de estratificación y la de fundamentación. Pero se halla más próxima a la primera.

f) Relación de los valores éticos y de los estéticos

Sea mencionado aquí a modo de observación que la relación análoga de fundamentación más cercana la encontramos muy lejos, en una región del reino del valor completamente distinta —más allá de todos los problemas propios del valor ético—, a saber, en la relación entre ciertos valores estéticos y los morales.

Hay una serie de cualidades estética de valor (de la manera más clara en el terreno de la poesía épica y dramática) que están vinculadas por el tema a la conducta ética de las personas y presuponen su diversidad de valor, aunque sin agotarse en ella o sólo ser axiológicamente parecidas a ella. A esa serie pertenecen los valores bien conocidos de lo heroico, de lo trágico y de lo cómico, de lo suficientemente humano y digno de amor, de lo irónico e ingenuo, etc.; igualmente los diversos valores de la situación dramática, del planteamiento, intensificación, tensión y distensión, etc. Todos los valores semejantes y una multitud emparentados con ellos presentan el mismo «estar suspendido» sobre los valores morales, tal y como éstos lo están sobre los valores de situación objetiva —si bien, por su parte, de una forma esencialmente modificada.

Todos estos valores tienen temáticamente como presuposición al *ethos* humano en toda su concreción y plenitud de valor-disvalor; así, pues, están fundados sobre los valores morales; y por cierto, tanto sobre los universales como también sobre los personales (particularmente sobre estos últimos). Los acentos de valor ético aún resuenan en ellos claramente, pues la toma de partido moral del espectador forma parte por completo del efecto dramático. Pero del mismo modo que este efecto no se agota en la toma de partido, así tampoco esos valores se agotan en los valores morales fundantes. El valor estético (por ejemplo, el de lo trágico) no es dependiente de ningún modo del grado de la realización del valor moral, por ejemplo, en el héroe trágico, ni siquiera, incluso, de la altura y de la cualidad del valor moral de ese *ethos* que se halla en su idea. El aparecer del valor estético es relativamente indiferente frente a la realización del valor moral fundante; en definitiva, su cualidad específica de valor y su altura axiológica sigue manifiestamente a una ley completamente distinta a la del primero. Una situación trágica altamente significativa se puede construir sobre figuras humanas muy poco significativas. Y sin embargo, si se quita de sus pies a estas figuras su referencia al valor moral, se viene abajo también por completo el valor estético de la situación —exactamente como también se viene abajo el valor moral de la honradez si se le quita de sus pies el valor de bien de la propiedad, sobre el que se basa.

Por tanto, aquí existe una parecida relación de fundamentación, en la que el estrato del valor estético aparece «suspendido» en el mismo sentido sobre el del valor moral. Aquí tampoco hay una auténtica repetición y tampoco una modificación de los valores; los valores morales siguen estando fuera completamente de los valores estéticos concernidos, no constituyen en ellos un componente propiamente axiológico. Por eso aquí también falla la simple relación de estratificación. Se da lugar a una relación de condición más estructurada, más compleja.

Este hecho proyecta una clara luz sobre el estado de cosas global en el reino del valor en la medida en que se ve claramente que los valores morales configuran, junto con su reducido sistema de estratificación, una masa compacta, que, por ambos lados, tanto hacia arriba como hacia abajo en el reino del valor, está cerrada mediante un profundo abismo por un intervalo de índole distinta a la distancia de los estratos —se podría decir que en cierto modo por ambos lados mediante un *hiatus irrationalis*. Hay que entender con cuidado, claro está, la dirección axiológica en lo que aquí

concierne al estar cerrado «por arriba». Pues el ser más alto de los valores estéticos no es de ninguna manera una evidencia y en un análisis mas exacto podría rendirse fácilmente como falso. Más bien parece que la altura de rango de los valores éticos y estéticos mantenida unos frente a otros, en general no da como resultado una clara relación, lo que permite concluir una especie de inconmensurabilidad de las respectivas alturas de valor. Pero esto no devalúa de ninguna manera la relación de fundamentación descrita. Más bien habría que aprender de esto que en general, en la esencia de un valor fundado, no se halla ser el valor «más alto» y que pudiera haber relaciones de fundamentación que desempeñasen un papel en una dimensión axiológica distinta a la dimensión «altura».

Hay que esperar que un análisis más exacto de los valores estéticos y el desarrollo de su tabla —que nosotros no poseemos hasta hoy— haya de proyectar luz adicional sobre la estructura de la tabla del valor ético. No se puede olvidar que el reino del valor no es tan sólo el de los valores éticos. Los valores éticos sólo tienen mayor cercanía a la vida y actualidad. De ahí que desde antiguo se hayan abierto paso en la investigación del valor.

g) Consecuencias

Hasta donde hoy se puede ver, parece radicar en la esencia de la compleja relación de fundamentación el que siempre que entra en acción una relación tal aparece un hiato en la relación de estratificación. Ahora bien, la tabla de los valores morales propiamente dichos comienza con una tal relación de fundamentación. Aquí estriba el fundamento de por qué el análisis del valor en la ética no puede comenzar directamente con los valores morales, sino que tiene que incluir en su consideración a los estratos más bajos antepuestos a ellos. La relación de fundamentación consiste precisamente en este estricto e indisociable estar referidos, sin perjuicio del peculiar estar suspendido de la configuración más alta.

Pero porque de este modo se establece un hiato en medio de la tabla de los valores decisivos para la ética —como una grieta que divide de antemano el todo en dos partes axiológicamente heterogéneas—, así encuentran las leyes de la estratificación sus límites en esta línea fronteriza. Estas leyes llegan de modo continuado hasta los valores fundantes más altos (también a los que son inherentes al sujeto y constituyen a éste en persona).

Pero después se interrumpen para entrar en juego otra vez por encima del hiato, junto a la relación de fundamentación creada de nuevo —y determinadas conjuntamente por ésta. Así es comprensible que esas leyes puedan seguirse ocasionalmente un trecho en el seno de los estratos de los valores morales, pero ya no jueguen un papel dominante. Aquí son sobrepasadas y empujadas al fondo por una legalidad diferente de dependencia que discurre en la misma dimensión.

Así también está en relación el que aquí aparezca perjudicada en primer término la ley de la repetición, mientras que la del *novum* gane importancia y la modificación dé saltos tan considerables que sólo difícilmente se la puede reconocer como tal. Pues con la magnitud de la transformación disminuye la identidad de lo que se transforma. Pero la identidad es la presuposición de la modificación. Con su volatilización, se aproxima la modificación a la implantación de un *novum*. De ahí la aparente disparidad de los grupos de valores éticos y la dimensión de su distancia entre estratos.

Capítulo 61. Relación de oposición y síntesis del valor

a) Los cinco tipos de oposición axiológica

Un tipo completamente diferente de legalidad de conexión es la relación de oposición. Se encuentra más próxima a la implicación que a la estratificación, pero no cae por completo en su dimensión, como en el reino de las categorías.

La oposición del valor es más compleja que la oposición del ser. La generalizada «relación plus-minus», peculiar de todos los valores, es el *novum* del reino del valor. La conocemos como la polaridad de valor y disvalor. Esta oposición no es en absoluto contradictoria, tal y como se podría pensar por diferencia con la relación positiva del valor (valor-valor). Contradictoria más bien es la oposición de lo valioso con lo indiferente al valor y asimismo de lo contrario al valor con lo indiferente al valor. En cambio, «valor-disvalor» es una polaridad especial, peculiar sólo del reino del valor. Coexiste con la oposición positiva del valor, tal y como nosotros la hemos aprendido a conocer ascendiendo desde el más bajo estrato del valor como principio dominante a los estratos más altos y culminada a menudo en antinomia.

En la oposición positiva del valor, los dos miembros siempre tienen enfrente todavía sus disvalores particulares —enfrente, sólo que en diferente dimensión—, si bien la expresión conceptual para el disvalor no está siempre a disposición, a diferencia del valor contrario. Piénsese acaso en el instructivo ejemplo de la «inercia» como valor y la «inercia» como disvalor (cap. 33 b y 36 c). La mayoría de las antinomias recorridas muestra que la dimensión de las oposiciones positivas del valor al menos coincide preponderantemente con la dimensión de la anchura de los estratos; pero casos tales como el de la justicia y el amor al prójimo, o el del amor al prójimo y el amor al más lejano, donde la relación positiva de oposición cae fuera manifiestamente de los estratos y se desplaza «perpendicularmente» dentro de la dimensión vertical de la altura de valor, demuestran que esto no es de ningún modo una ley estricta.

Por tanto, no se trata de unificar la dimensión valor-disvalor, que de manera notoria se sitúa verticalmente sobre la dimensión de las relaciones antinómicas, con lo vertical de la relación de estratificación. Más bien se ve claramente en ello que en la tabla del valor nos tenemos que ver con una elevada pluridimensionalidad, que ya no se puede expresar en un esquema espacial intuitivo tridimensional. Por eso sucede que las oposiciones más elementales del valor ya configuran entre sí una especie de «espacio del valor» de varias dimensiones (véase cap. 31 c), de manera que, en definitiva, asimismo los disvalores se relacionan unos con otros opuestamente y configuran en común un contra-sistema respecto a todo el reino del valor positivo.

Si se quiere hacer intuitiva toda la diversidad de la legalidad de la oposición axiológica, se tiene que tener a la vista en cada caso concreto los cinco siguientes tipos de oposición en su correspondencia absolutamente carente de analogía:

I. { 1. Valor-indiferencia al valor.
2. Disvalor-indiferencia al valor.

II. 3. Valor-disvalor.

III. { 4. Valor-valor.
5. Disvalor-disvalor.

Es fácil ver que estos cinco tipos de oposición se descomponen en tres grupos heterogéneos. Sólo los dos primeros grupos (los tipos 1-3) son comunes a todos los valores. El tercer grupo (los tipos 4 y 5) no se repite en todos. No todo valor tiene frente a sí un valor contrario positivo, pero sí todo valor tiene un disvalor y una indiferencia al valor. Igualmente (lo que, dicho sea de paso, no se sigue de ello) no todo disvalor tiene un disvalor contrario frente a sí, pero sí un valor y una indiferencia al valor. Los tres primeros tipos de oposición se hallan justamente en la esencia de todo ser valioso en general; en cambio, los dos últimos sólo en la esencia de estructuras particulares de valor. Son meramente oposiciones en cuanto al contenido.

b) Reducción de la tabla de la oposición

Ahora bien, lo indiferente al valor tiene un doble sentido. Por una parte es lo que en general se encuentra fuera de toda referencia al valor, en cierto modo está más acá del valor y del disvalor (como todo lo meramente ontológico); pero, por otra parte, es lo que, en el seno de una polaridad de valor y disvalor, se sitúa en el medio ideal; así, pues, en el punto de indiferencia de su continuo. En el primer sentido, no forma parte en general de lo axiológico, por tanto, tampoco de la consideración ética, sino de la cuestión mucho más general de la relación entre ontología y axiología en general. Pero en el segundo sentido, ya está incluido en la correlación básica de valor y disvalor y en ella configura un momento estructural sólo en la medida en que toda escala valor-disvalor recorre un punto de indiferencia. Por tanto, sin pasar por alto un momento axiológico esencial, se puede eliminar provisionalmente de la consideración la relación de oposición tanto de los valores como también de los disvalores respecto a lo indiferente al valor y limitarse a los tres restantes tipos de oposición.

Es claro que la eliminación no puede llegar a ser un desconocimiento del problema. Pues sigue estando reservado para el momento de indiferencia una peculiar significación en un punto. Radica en el problema del orden jerárquico. Pues tanto los valores como los disvalores difieren mucho unos de otros en la escala jerárquica, pero la indiferencia al valor es frente a todos ellos una y la misma. De este modo, la indiferencia es el punto fijo, sólo en referencia al cual reciben un sentido absoluto las distancias de altura. Pero esto forma parte de un capítulo especial.

Lo que en primer término importa para la legalidad de la tabla del valor es la determinación de la relación entre los tipos de oposición 3 y 4, esto es, entre la oposición universal y axiológica de las esencias «valor-disvalor» y la oposición positiva no universal, sino vinculada a determinadas estructuras, «valor-valor». De la última depende el enigma de la antinomia del valor, cuya iluminación es un indiscutible desiderato de la investigación del valor. Toda luz que recaiga sobre esta compleja cuestión —y que llega, como se ha mostrado, hasta los conflictos morales más actuales- es del mayor valor para la ética. Ahora bien, si se pudiera mostrar una relación interna entre las antinomias del valor y la relación valor-disvalor, se habría ganado ya mucho con ello para la aclaración del estado de cosas.

c) Relación formal de los tipos de oposición axiológica y su referencia recíproca

Ahora bien, por una parte es fácil ver que, de la esencia de estos dos tipos de oposición, no se puede obtener inmediatamente en absoluto una relación semejante. Desde luego, ambos se encuentran manifiestamente en dimensiones axiológicamente diferentes —la relación valor-disvalor en la dimensión de la altura, pero la relación positiva valor-valor de modo preferente en la dimensión «horizontal» de la anchura de los estratos del valor —y por supuesto que ambas varían de modo evidente independientemente la una de la otra.

Por otra parte, el esquema de la relación es fácil de construir. Y en él se puede ver al menos que no se trata de una completa indiferencia de los dos tipos de oposición, uno frente al otro. Esto es, si se enfrentan en antinomia positiva los valores A y B, entonces cada uno de los dos tiene además (en la otra dimensión) todavía su correspondiente disvalor frente a sí; lo que esquemáticamente se puede reproducir con —A y —B. Entonces es claro que la relación de oposición positiva de los valores tiene que repetirse en los disvalores, ya sea como una oposición estrictamente análoga a la oposición del valor o como una oposición tipificada de modo distinto. Así

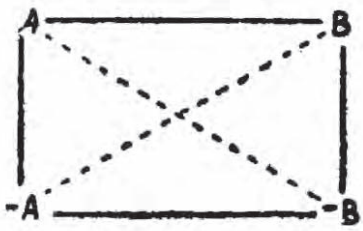


Fig. 2

aparece la oposición de los dos disvalores como una oposición dada conjuntamente de manera indirecta en la oposición de los dos valores, esto es, implicada por las dos oposiciones valor-disvalor. Por tanto, el quinto tipo de oposición está incluido en la relación de los dos tipos principales (3 y 4).

Esto es importante en la medida en que los ejemplos muestran que la relación de los disvalores que corresponde a una antinomia entre valor y valor no es, a su vez, en absoluto antinómica, incluso casi no necesita ser una relación de oposición. La pureza y la plenitud están en antinomia, pero la impureza y la pobreza moral cuadran perfectamente la una con la otra. La justicia y el amor al prójimo se excluyen entre sí, al menos en ciertos rasgos esenciales; pero la injusticia y la carencia de amor nunca se excluyen entre sí y en ningún respecto —son sólo en contenido no-virtudes diferentes, pero el mismo hombre las puede presentar en la misma conducta sin la más mínima contradicción.

Así, pues, en el esquema (figura 2), de las cuatro relaciones básicas representadas en él, sólo son contrarias tres (A con B, A con —A y B con —B), pero la cuarta (—A con —B) no es contraria. Esto es tan llamativo que cabría esperar espontáneamente desde la relación de los disvalores una aclaración de todo el complejo relacional. La expectativa se incrementa aún si cabe cuando se descubre después que también las dos referencias establecidas diagonalmente, A con —B y B con —A, no presentan ya en absoluto un carácter de oposición. El amor al prójimo cuadra completamente con la injusticia y la justicia con la carencia de amor. Asimismo la pureza no contradice a la pobreza moral y la plenitud a la impureza. Aquí es compatible un valor con un disvalor. Y esto es fácil de entender: el disvalor se encuentra en una doble relación de oposición (bidimensional) con el valor, es la contrapartida negativa de su valor contrario positivo. Esto mella la relación de oposición misma.

d) La antitética de los disvalores y la teoría de la μεσότης

Claro es que en principio aquí se ve defraudada la expectativa. De la inclusión de la relación de los disvalores, no resulta nada inmediatamente —como mucho que en general las relaciones recíprocas de los disvalores pudieran ser distintas que las de los valores a los que ellos corresponden; lo que tampoco era ningún secreto sin el esquema.

¿Pero no hay también entre los disvalores relaciones de oposición? Esta cuestión se impone aquí espontáneamente. Pues es lógico establecer la prueba contraria: ¿Qué relación de los correspondientes valores (A y B) se presenta si los disvalores (—A y —B) son antinómicos uno respecto al otro?

Esta cuestión presenta un aspecto muy grave si se la mira a la luz del ulterior estado del problema. Frente al reino entero de los valores, se encuentra un reino de los disvalores, su contrafigura miembro a miembro, pero en absoluto es una contrafigura fiel respecto a él en sus dependencias internas. Ahora bien, como la legalidad del reino del valor en parte es desconocida, incluso en ciertos puntos (en las antinomias que aparecen) es directamente enigmática, así, con la generalizada relación polar de ambos reinos, es lógica la idea de que, desde la legalidad de los disvalores, y quizás por oposición a ella, se podría concluir la de los valores.

Ahora bien, oposiciones de disvalores hay bastantes en las materias concretas: avaricia y derroche, cobardía y temeridad, desenfreno e insensibilidad, arrogancia y rebajamiento de sí mismo, cólera e incapacidad para el enfado justificado. Este tipo de oposiciones nos es bien conocido por la teoría aristotélica de la virtud (véase cap. 48). Son esos ἄκρα entre los que, como «vicios» contrapuestos, se coloca siempre la virtud, como μεσότης. Así, pues, Aristóteles ya ha ido, evidentemente, por el camino de caracterizar a los valores por su referencia a disvalores. Ahora bien, aquí está el punto en el que mediante el no buscado engranaje de dos perspectivas metodológicas podrían aclararse mutuamente los complejos problemas de ambos lados: la teoría aristotélica de la μεσότης y la antinómica de los valores.

Lo que resulta evidente y chocante a la vez en la teoría aristotélica es precisamente su tesis central de que los valores morales deben encontrarse «en el medio» entre disvalores; como si lo bueno no fuera nada más que el trivial «término medio». El carácter chocante sólo se disipa si se establecen aquí dos dimensiones de oposición verticalmente una con la otra, una ontológica y otra axiológica (véase el esquema Fig. 1, p. 478, nota 44). La virtud es algo intermedio sólo según la determinación del ser (según la materia); en cambio, según el valor (κατὰ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ) es un punto alto (ἄκρον). Esto da como resultado para el tránsito continuo de una a otra κακία el esquema de la parábola. ¿Cómo cuadra este esquema con el de la oposición (Fig. 2)? Las dos dimensiones se repiten exactamente de

modo notorio; la ontológica también en este esquema acaba estando horizontalmente; la axiológica, verticalmente. No obstante, —A y —B corresponden a los ἄκρα aristotélicos, (de las ὑπερβολή y ἔλλειψις). Pero en el polo superior no corresponde a ellos un valor único, sino dos valores. Cada uno de los disvalores tiene su propio valor frente a sí. Entonces, o Aristóteles no ha vislumbrado toda la relación del valor o en el cuadro de la oposición hay un error.

Ahora bien, lo último no es posible, puesto que el esquema establecido es puramente formal y fácilmente vislumbrable en su estructura. Los ejemplos de la pureza y de la plenitud, de la justicia y el amor al prójimo, demuestran, además, que, de hecho, existe la dualidad de valores A y B, tal y como se la puede captar en todos los casos de antítesis positiva del valor. Pero aquí chocábamos precisamente contra el hecho especial de que a la antitética de los valores no correspondía una antitética de los disvalores. Con ello casa el otro hecho de que la antitética de los valores no es de ningún modo un fenómeno general, sino que sólo aparece completamente en parejas concretas de valor. Así, pues, los casos analizados por Aristóteles son de hecho casos distintos. Solo que hay que preguntar: ¿En qué consiste su ser distintos? ¿Frente a la dualidad de los disvalores se encuentra aquí verdaderamente sólo un único valor? ¿O al final siempre se esconden tras las «virtudes» de Aristóteles una dualidad de valores antitéticamente establecidos, cuya síntesis es la «virtud» buscada?

e) La μεσότης *como síntesis del valor*

En este punto ha de resolverse el enigma. Se puede mostrar que acierta el segundo miembro de la alternativa: tras las virtudes aristotélicas siempre hay, en verdad, dos valores y estos valores presentan, de hecho, un claro carácter de oposición. La dificultad consiste sólo en que el lenguaje (y no sólo el castellano, sino también el griego) no tiene ninguna denominación para estos valores; sólo se los puede expresar con perífrasis. Pero se ve claramente que están presentes si se mira la «virtud» captada unitariamente cada vez a la doble luz de las dos κακίαι que están coordinadas a ella como oposiciones. Esta doble luz disuelve su unidad; es un momento diferente de valor en la virtud el que se contrapone polarmente a una κακία y otro diferente a la otra κακία .

Cada ejemplo concreto nos puede ilustrar esto. Frente a la σωφροσύνη, se encuentran ἀκολασία y ἀναισθησία; sólo en oposición a la primera es

auténtica «contención», en oposición a la segunda es la capacidad plenamente desarrollada del reaccionar emocional, del vivir afectos. La valentía es, frente a la δειλία, aguantar esforzadamente; en cambio, frente a la θρασύτης, es prudente cautela, impasible sangre fría. La πραότης, frente a la ὀργιλότης, es vista como apacibilidad, pero, frente a la ἀοργεσία, es vista como la capacidad para la ira justificada. La ἐλευθεριότης es la liberalidad con los valores materiales y a la vez la capacidad para el ahorro, lo primero frente a la ἀνεγευθερία, lo último frente a la ἀσωτία. La αἰδώς es la capacidad de avergonzarse y a la vez el límite de la vergüenza, esto frente a la conducta del καταπλήξ, aquello frente a la del ἀναίσχυντος. Posiblemente todavía sea más clara esta relación en las virtudes más complejas. La νέμεσις es, frente al φθόνος, la alegría carente de envidia por la felicidad ajena, pero, frente a la ἐπιχαιρεκακία, es el sentimiento por los males no merecidos. La μεγαλοψυχία es, en definitiva, quizás el ejemplo más puro de este desmembramiento en su doble posición respecto a μικροψυχία y χαυνότης; frente a aquélla es el orgullo moral justificado, el darse importancia; frente a ésta, la consciencia modesta de los límites del propio ser moral. (Más detalles sobre estos ejemplos en el cap. 48 b-f; ejemplos adicionales en el cap. 54 c).

Es característico de esta situación el que la terminología de las virtudes no haga nunca justicia por completo a la doble contraposición y a la dualidad de los momentos de valor —pues en las expresiones elegidas por Aristóteles sólo es perceptible en la mayoría de los casos uno de los lados del valor descrito, pero falta el otro, los matices opuestos. A quien lea la *Ética Nicomaquea* le llamará la atención que, en los análisis de las virtudes, siempre se presenta todavía un segundo lado del valor, que, por el nombre de la virtud, no se esperaba. Esto demuestra suficientemente que las virtudes aristotélicas no son tanto μεσότης como síntesis del valor. Son valores complejos que nunca consisten únicamente en el incremento parcial de un elemento concreto de valor, sino en la interna vinculación orgánica de dos elementos materialmente contrapuestos de valor. Estas síntesis del valor forman notoriamente valores estructurados más altos; tienen en sí la relación de estratificación de los más bajos, pero una relación de estratificación muy específica, a saber, la relación de unidad de esos elementos de valor que tienen la tendencia a ir en un extremo parcial y a excluirse mutuamente. La idea es indudablemente más correcta y en todo caso incomparablemente más profunda que la trivial moral del

término medio. Es el conocimiento de que la moralidad plantea al hombre complejos requerimientos, los cuales, mediante una relación interna de oposición de los componentes de valor, se elevan mucho sobre el carácter de valor de estos últimos. Siempre se exige del hombre, a la vez, lo contrapuesto. Si el hombre satisface únicamente un miembro de la doble exigencia, esto es todavía poco valioso moralmente. La verdadera «virtud» sólo es la síntesis del valor en una y la misma conducta del hombre.

Esto es fácil de hacer evidente —una vez que ha sido captado desde sus principios— en cada uno de los ejemplos aristotélicos. La valentía ni es únicamente atrevimiento, ni únicamente fría cautela —pues la cautela del cobarde es tan carente de valor como el atrevimiento del temerario—, sino únicamente la síntesis de ambas cosas. Asimismo, tampoco puede ser considerada como virtud la «contención» del carente de pasión (más bien no tiene absolutamente nada de aquello de lo que merece la pena contenerse) o el apasionamiento del incontenido; σωφροσύνη es únicamente la contención del que se encuentra en la plenitud de la vida afectiva, una manifiesta síntesis de dos elementos de valor heterogéneos.

De mismo modo es fácil completar toda la serie de los ejemplos anteriores. Siempre aparece la síntesis de valores positivos tras la μεσότης. Siempre ésta es sólo la forma exterior de aparición de esa síntesis. A este respecto también es instructivo ante todo la cima de las virtudes aristotélicas, la μεγαλοψυχία. El darse importancia es ridículo y vanidoso si no lo justifica el ser moral de la persona; y el ser moral que uno tiene se rebaja si el hombre no sabe darse importancia. Sólo el acuerdo armónico del ser moral y la consciencia moral de sí mismo constituye el orgullo moral justificado.

No sólo la μεσότης aristotélica recibe de este modo un nuevo sentido, sino también la antitética de los valores en general. Se muestra como materialmente falso el que la μεσότης se erija sólo sobre una antitética de los disvalores. En verdad, se erige a la vez sobre una antitética de los valores. No menoscaba en absoluto la situación objetiva el que Aristóteles no lo haya visto, aunque sus análisis del valor directamente lo prueben. Y de este modo se solventa la pregunta planteada anteriormente de cómo cuadra el esquema formal de la oposición axiológica (Fig. 2) con la teoría aristotélica de que a cada dos disvalores sólo corresponde siempre un único valor. Según el esquema, más bien a los disvalores les corresponden necesariamente dos valores, contrapuestos positivamente, por cierto.

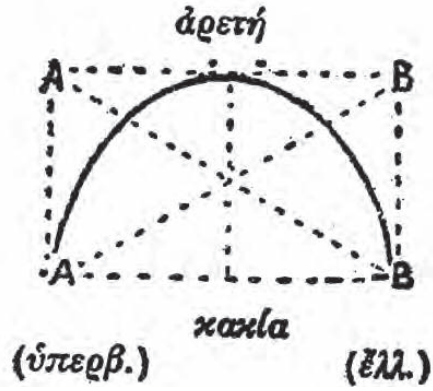


Fig. 3

La solución es ésta. Si en la μεσότης hay una síntesis del valor, esa síntesis presupone ya la antitética de los elementos de valor; por tanto, ya hay siempre en ella, de hecho, dos valores. Pero esto significa que el esquema de la parábola anteriormente dibujado, que presentaba la ἀρετή en el punto de culminación (Fig. 1, p. 478, nota 44), se puede incluir sin forzarlo en el esquema de la oposición (Fig. 2); la legalidad del uno se encuentra confirmada exactamente por la del otro (Fig. 3). La ἀρετή es la síntesis de los momentos unilaterales de valor A y B (lo que en el esquema, claro está, sólo se expresa confusamente por su posición entre ellos); ahora bien, puesto que tanto A como B tienen además sus disvalores frente a sí, la ἀρετή está referida a dos disvalores como opuestos.

También en las dos relaciones en diagonal se presenta la legalidad establecida en el esquema formal, la desaparición de la oponibilidad. El disvalor —A y el valor B, asimismo el disvalor —B y el valor A, se encuentran en doble (bidimensional) relación de oposición; en la oposición de la oposición acaba la oponibilidad. De hecho, los ejemplos no sólo muestran que se acaba, sino, por así decirlo, un estrecho parentesco material —tan estrecho que sólo un insignificante matiz separa al disvalor del valor que se halla diagonalmente enfrente. De este modo, en el complejo de opuestos de la σωφροσύνη, la ἀναισθησία está emparentada en contenido con el estricto autodominio, de manera que la ética estoica pudo confundir ambos y acuñar el disvalor como valor; asimismo la ἀκολασία está estrechamente emparentada con el exclusivo despliegue de la vida afectiva, lo que ha conducido bastante a menudo al rechazo de los afectos. En el complejo de opuestos de la valentía, la falta de cuidado está emparentada con el atrevimiento y de modo similar la cobardía con la cautela. Aún más irritante es prácticamente, en el complejo de la μεγαλοψυχία, la dificultad de diferenciar al auténtico orgullo de la χαυνότης (de la injustificada consciencia de sí mismo) y la modesta crítica de sí mismo de la μικροψυχία.

De esta manera ha de padecer tanto la correcta estimación ética del orgullo como también la de la humildad. En el fondo, todas las confusiones semejantes se basan en la falta de agudeza de la mirada para el valor, así como en el desconocimiento de la estructura básica axiológico-formal de los complejos de opuestos que se hallan en la base de toda síntesis del valor.

f) La transferencia del principio de la síntesis a los más altos valores morales

Hasta aquí no existe ninguna contradicción en las dos perspectivas de la oponibilidad del valor —la aristotélica y la formal. Pero hay dos cosas en las que fracasa la coincidencia.

En primer lugar, es diferente la relación de A con B. El complejo de oposición presenta aquí una abierta antinomia (claro es que sólo en algunos valores, pero también únicamente éstos entran en consideración); en cambio, las virtudes aristotélicas muestran aquí precisamente su unidad, la síntesis de los valores.

En segundo lugar, la relación de —A y —B es diferente. Aquí, al revés, la *Ética Nicomaquea* muestra por lo general la antitética de los disvalores (ὑπερβολή y ἔλλειψις); el complejo formal de oposición, en cambio, muestra la desaparición de la antitética, la generalizada compatibilidad (por ejemplo, en la relación de la carencia de amor e injusticia).

¿Cómo se han de entender estas dos discrepancias?

La pregunta casi coincide en contenido con ésta: ¿Cómo es que sucede que el amor al prójimo, la veracidad, la fidelidad, la fe —esto es, toda la serie de los valores morales más altos— ya no presentan el carácter de síntesis del valor? ¿Les falta, pues, propiamente la antitética de los disvalores? ¿Y acaso este es el motivo de por qué destaca ya en ellos mismos (en los valores) el carácter antitético y salta a la vista directamente de modo individual? Entonces habría que esperar que también existiera latentemente de algún modo en los demás valores y se tendría que poder mostrar también allí con el punto de vista correctamente elegido. Pero el punto de vista tendría que ser el de los disvalores antitéticos. Desde este punto de vista, se podrían mostrar también incluso en las virtudes aristotélicas los elementos mezclados de valor. Pero entonces resultaría una consecuencia adicional de mucha importancia: los valores más altos que se encuentran en antinomia habría que entenderlos mismamente como

ἄκρα a los que todavía falta la síntesis de valor, en cuya antitética, por tanto, tendría que ser palpable la síntesis como postulado axiológico. De este modo, el principio de la síntesis del valor se trasferiría por completo a los valores más altos, ciertamente como un principio aún no cumplido en nuestra moral actual, que se anunciaría meramente en las antinomias del valor. Toda la tabla de los valores morales tendría que ser concebida entonces de manera que en los elementos de valor más bajo ya serían captadas por el sentimiento del valor las síntesis —esto es, en valores de virtud tales como los aristotélicos y muchos emparentados con ellos—, pero aún faltarían en los más altos, porque nuestro sentimiento del valor aún no los podría captar (sea por el momento o no pueda en absoluto). Entonces sería comprensible desde un principio legal unitario de la tabla del valor por qué ha desaparecido en cierto modo en aquéllos la antitética de los valores y sólo puede reconstruirse en el análisis del valor, mientras que en éstos parece faltar la síntesis y dominar únicamente la antitética de los valores.

Se puede explicar, de este modo, con alta certeza hipotética —aunque no demostrar— que sea así de hecho y que el principio de la síntesis del valor configure una ley universal básica de la tabla del valor ético. En verdad, la diferencia entre los valores aristotélicos y los valores morales más altos no es de principio; esto es manifiesto en cuanto se abandona la exclusiva orientación de la mirada para el valor hacia los valores concretos. Ya Aristóteles no pudo aplicar su principio en las virtudes más altas. La μεσότης es muy cuestionable en la justicia (y, por eso, punto de mira de vieja polémica), pero en ella también parece palidecer la síntesis del valor. Las dos faltan por completo en la φιλία y en las virtudes dianoéticas. Si aquí se hallan síntesis legítimas, en ningún caso hay que buscarlas en el seno de la estructura de valor de estas virtudes, sino fuera de ella, en su relación con otras materias de valor. Por otra parte es claro que las síntesis del valor, tal y como se encuentran en sus «virtudes», tampoco son todavía síntesis llevadas a cabo verdaderamente en la consciencia del valor, sino sólo contempladas como exigencias morales. En la ἐλευθεριότης, σωφροσύνη, ἀνδρεία y en algunas otras quizás se ejecuta ya ciertamente en la consciencia del valor de la moral positiva. En cambio, en la μεγαλοψυχία se ve claramente cómo el filósofo todavía lucha por ella sin poderla captar positivamente. Si se piensa, continuada un estadio hacia atrás, esta lucha por la síntesis —hasta allí donde el sentimiento del valor

no es capaz aún de anticipar la unidad de los elementos antitéticos y menos aún es capaz de contemplar concretamente la idea de un hábito moral unitario—, así nos situamos exactamente en el punto en que nosotros hoy nos encontramos frente a las antinomias más altas del valor.

¿Qué es propiamente lo que sentimos como antinómico en la relación entre la justicia y el amor al prójimo, entre la pureza y la plenitud, incluso entre el orgullo y la humildad? Justo el que nuestro sentimiento del valor exija una síntesis, la busque, pero no sea capaz de captarla en concreto. En verdad, podría ocurrir que estas antítesis del valor fueran «auténticas antinomias», esto es, que no se pudieran resolver mediante una síntesis. Acaso se pudiera estar especialmente inclinado a aceptar esto de la pureza y la plenitud. Pero esto no cambia en nada el estado de cosas. La exigencia axiológica de la síntesis, desde luego, sigue existiendo como tal; existe con independencia de su posibilidad de cumplimiento. Se da sencillamente debido a que la conducta del hombre sólo puede ser unitaria en los casos conflictivos que siempre existen. Así, pues, la idea de la síntesis del valor en un hábito moral ideal es el postulado necesario de la ética frente a toda antitética existente del valor. Se busca precisamente un *ethos* de unidad de pureza y plenitud, de justicia y amor al prójimo, de orgullo y humildad. Sólo podría llamarse «virtud» en un sentido alto y estricto a un *ethos* semejante, mientras que los valores parciales sólo merecerían el nombre de modo impropio —exactamente como en Aristóteles ni el atrevimiento, ni la cautela, ni la economía, ni la generosidad, llevan por sí el nombre de ἀρετή, sino únicamente su síntesis, la ἀνδρεία y la ἐλευθεριότης, las cuales (cada una en su situación de altura de valor) significan el estar situado un hábito ideal por encima de un *ethos* tiránicamente exclusivo de un único elemento de valor.

A decir verdad, sería un requerimiento moral muy exigente y completamente distinto si se exigiera un estar por encima parecido para valores tales como el amor al prójimo y la justicia, los cuales no son menos tiránicos que aquéllos, pero son muy superiores a ellos en altura de valor. Aquí el tender moral real lucha todavía demasiado duramente con los excluyentes caracteres de valor. ¿Cómo podría pelear simultáneamente también por la síntesis de valor? Pero esta diferencia no es de principio; es puramente empírica, relativa al estadio dado de desarrollo del ser moral real. *Sub specie aeternitatis* —y esto significa, desde el punto de vista del reino ideal del valor— no existe en absoluto.

g) La tiranía de los valores y sus límites en la síntesis del valor

Que algo igual convenga a todos los casos tratados de antinomias del valor; que el sentimiento vivo del valor siempre busque espontáneamente la síntesis y, por consiguiente, indique del modo más claro la dirección en la que la consideración filosófica también ha de buscar, no necesita de ninguna prueba. Radica *a priori* claramente en la esencia de las antinomias del valor. Una cuestión completamente diferente es la de si hay realmente síntesis del valor en todos los casos y la de si, aunque la haya, puede ser captable para el sentimiento del valor. La búsqueda del sentimiento del valor subsiste independientemente de ello y, con esa búsqueda, la indicación a la posible investigación del valor.

Sin embargo, hay particulares antinomias que son de especial interés para la estructura de la tabla del valor. Así, en primer término, la antinomia entre los valores de personalidad y los valores universales, por la cual el conjunto del reino del valor moral, por así decir, está dividido en dos campos. Considerada más exactamente, consta de una diversidad inabarcable de oposiciones más especiales del valor —pues cada valor universal concreto encuentra en una multitud de valores de personalidad su contrapartida, que lo limita— y todas estas oposiciones exigen síntesis específicas. Pero el tipo universal de estas síntesis presenta como esquema básico esta doble exigencia: por una parte, comportarse como todos debieran comportarse; y por otra, en el seno de esta típica, tener todavía una nota en cada conducta propia que no estuviera permitida ni pudiera hallarse en la conducta de cualquiera (véase la inversión del imperativo categórico, cap. 57 h).

No menos instructiva es la contraposición en que se ve colocado el amor al más lejano respecto a casi todos los demás valores de virtud, en especial respecto a la justicia y al amor al prójimo. También aquí hay detrás toda una diversidad de oposiciones del valor y, aunque de otra índole, recorren, no obstante, el conjunto de la tabla del valor ético. La diferencia que configura la oposición aquí es la diferencia entre el valor de presente y el valor de futuro. La síntesis tendría que unificar los dos como puntos de vista dirigentes de una y la misma actitud básica. Ha de permanecer cuestionable, tal y como en las demás antinomias, cómo deba hacerse esa síntesis.

Pero la riqueza de la diversidad del valor moral no se agota con todas las oposiciones del valor directamente constatables. Quedan relaciones

del valor bastantes distintas que no tienen el carácter de la antitética. Ahora bien, si se dejan las cosas tal y como están, entonces el principio de la síntesis del valor —aunque sólo sea en la búsqueda de ella por el sentimiento— no es universal. Pues sólo la oponibilidad implica su postulado.

Pero hay que considerar dos clases de cosas. En primer lugar, la oponibilidad de los valores no se circunscribe de ningún modo a las antinomias propiamente dichas. Éstas sólo son casos especiales de particular agudización de la oposición. Conflictos de valor, en cambio, los hay entre todos los valores, a saber, en la situación concreta. Simplemente lo lleva consigo la diversidad material. Cuando en la estructura de la situación radica que dos valores diferentes que forman parte de ella no pueden ser tomados en consideración al mismo tiempo, entonces la decisión sólo puede obedecer a uno y vulnerar al otro. Si los dos valores se hallan en una altura muy diferente, entonces el conflicto, claro está, no es un conflicto moral; la preeminencia corresponde al más alto (según la ley de lo bueno). Pero si están aproximadamente a la misma altura o también a alturas equiparables, entonces el conflicto de valor está dado. De conflictos de valor de este tipo (compárese el caso ejemplar de la «mentira necesaria», cap. 50 b) está atravesada toda la vida humana. Todos ellos ponen a los hombres frente a la necesidad de la decisión. Pero esto significa por principio que, en la situación concreta, toda la diversidad material del valor puede adoptar carácter antinómico. Y puesto que precisamente aquí al menos quizás debieran ser posibles las síntesis plenamente satisfactorias, sigue existiendo la exigencia moral de buscarlas caso por caso.

Y en segundo lugar, en todos los valores morales también hay por principio algo del carácter de oposición. Esto se reconoce inmediatamente si tomamos a los valores concretos agudizados en su exclusividad, a cada uno en todo el rigor de su idea. Esto no es un experimento mental de abstracción. En la vida hay el rigorismo de los valores concretos. Se puede incrementar hasta el fanatismo. Todo valor —una vez que ha ganado poder sobre una persona— tiene la tendencia a erigirse en el tirano exclusivo de todo el *ethos* humano, a costa, por cierto, de otros valores, también de aquellos que no le son materialmente contrapuestos. Ciertamente, esta tendencia no es inherente a los valores como tales en su esfera ideal de ser, pero sí en tanto que poderes determinantes (o seleccionadores) en el sentimiento humano del valor; es una tendencia a la expulsión de otros valores del sentimiento del valor. Tal tiranía de los

valores ya se presenta claramente en los tipos excluyentes de la moral vigente, en la conocida intolerancia del hombre (también del por lo general transigente) frente a la moral ajena; más aún en el estar prendado individualmente una persona de un único valor. Hay un fanatismo de la justicia (*fiat justitia pereat mundus*), que no abofetea meramente al amor, y no digamos al amor al prójimo, sino absolutamente a todos los valores más altos. Asimismo hay un fanatismo del amor al prójimo, que puede llegar hasta el abandono de uno mismo, incluso hasta la mortificación de uno mismo; no sólo contradice a la justicia, sino asimismo a la mayoría de los valores morales, empezando desde los más altos y bajando hasta el sano egoísmo necesario para la vida (véase cap. 8 e). También es posible en sí un fanatismo del amor al más lejano, como lo conocemos —al menos en teoría— en Nietzsche. No menos peligroso es el fanatismo de la veracidad o de la fidelidad; el primero está en disposición de traicionar a la amistad y al amor a la patria por mor de un principio vacío; el último sigue incondicionadamente de forma obstinada a una persona, a un partido, a un principio o también únicamente a las consecuencias de un error una vez cometido, ciego para las más graves aberraciones morales. Algo parecido vale de la agudización excluyente de la modestia (empequeñecimiento de sí mismo), de la humildad (denigración de sí mismo), de la distancia (darse humos), del orgullo (pundonor fácilmente excitable), incluso de la fe (credulidad). Todos estos valores en su más alto incremento son peligrosos la mayoría de las veces. Esto podría ser más manifiesto en la confianza y en la fe. La «fe ciega» es el mayor riesgo moral. Es y seguirá siendo siempre una crítica cuestión de conciencia la de si se la puede exigir ante un hombre.

En este sentido, se puede decir que todos los valores morales también tienen sus inconvenientes —no en sí, ciertamente, pero sí para los hombres—, un límite desde el que deja de ser valioso su dominio en la consciencia del valor. Se repite en ellos de este modo un motivo axiológico que conocemos bastante por una esfera del valor distinta. La actividad, el sufrimiento, la libertad, la previsión, la predeterminación, son valiosas únicamente dentro de los límites en los que el hombre tiene resistencia para ellas (véase cap. 36 c-h). Algo parecido sucede también con los valores morales, sólo que el límite no está trazado por la resistencia de la persona, sino por la diversidad de contenido y la mutua violabilidad de las materias de valor. Aquí el inconveniente de los valores radica en la relación

entre la angostura de la consciencia del valor y la estructura de la tabla misma del valor. Nosotros hemos visto en su análisis que incluso el amor personal ya tiene sus inconvenientes (véase cap. 58 e).

Lo que Aristóteles sintió tan apremiantemente en los valores morales más bajos, sin, claro está, poderlo formular, es que todos los elementos de valor tomados aisladamente tienen en sí sus inconvenientes; que son tiránicos y que siempre forma parte de su verdadero cumplimiento del sentido en su portador real un contrapeso en contenido. Por este sentir profundamente justificado no colocó «la virtud» en uno de estos elementos de valor, sino en la síntesis del valor. Justamente en la síntesis se quiebra el inconveniente de los valores, se paraliza su tiranía en la consciencia del valor. En este punto es modélico el proceder de Aristóteles para todo ulterior tratamiento del problema de la oposición.

Lo que importa para la ulterior comprensión de la tabla del valor es la necesidad de transferir este punto de vista a los más altos elementos morales, que todavía vemos desvinculados y sin síntesis. El inconveniente de los más altos valores morales, así como su naturaleza claramente tiránica (si bien diversamente matizada), demuestra suficientemente que también hay aquí siempre una antitética de los disvalores, aunque el esquema cuantitativo de la ὑπερβολή y la ἔλλειψις se haya de mostrar como demasiado estrecho. El que en su lugar sólo veamos la antitética de los valores se basa en que no somos capaces de captar de modo concreto la síntesis del valor entre ellos, por mucho que los palpemos con nuestro sentimiento del valor. Las virtudes propiamente dichas sólo serían también aquí las síntesis. Sólo un sentido de lo justo que a la vez fuera amoroso, un amor al prójimo que tuviera presente a la vez al «más lejano», un orgullo que a la vez fuera humilde, podría ser considerado como un ideal de la conducta moral. Pero en la medida que la antitética de los valores recorre de modo escalonado todo el reino del valor, resulta la consecuencia de que los valores aislados no existen por sí en general, que más bien cada valor sólo alcanza su verdadero cumplimiento de sentido en síntesis con otros —y por cierto, según la idea, en definitiva, en síntesis con todos.

La ley de la συμπλοκή, de la que partimos en nuestra discusión de la tabla del valor, obtiene de este modo un nuevo y mucho más estricto sentido que el que se puede contemplar en la analogía con el reino de las categorías. La implicación de los valores es universal; sólo que es una implicación diferente a la de la dialéctica categorial, una implicación de tipo

nuevo, axiológica: cada valor concreto sólo alcanza su peculiar pleno carácter de valor mediante su contrapeso axiológico en la síntesis con él. Sin su contrapeso, está en sí mismo incompleto, incluso está amenazado en su carácter de valor. No constituye una gran diferencia el que este contrapeso, como en las antinomias, consista en un único valor contrario específico o, como en los demás casos, en una serie mayor de otros valores. La síntesis, de cuya captación se trata, puede ser compleja de cualquier modo.

h) «Unidad de la virtud» y mirada al sistema ideal de los valores

En la prosecución de esta idea, se pone la vista inevitablemente en una síntesis ideal de todos los valores morales. Mientras los valores concretos —por complejos que puedan ser en sí mismos— permanezcan unos frente a otros sin vinculación orgánica, tiene que mantenerse en ellos necesariamente algo del carácter de inconveniente. Como algo así perjudica a su carácter de valor, han de desplegarse en una síntesis que melle el inconveniente.

De este modo, la ética se acerca una vez más a la vieja idea estoica de una «unidad de la virtud». La *Stoa* enseñaba esto: A quien le falta una virtud, le faltan todas; quien realmente tiene una, más bien tiene todas. Según esto, quien sea injusto no podrá ser tampoco valiente, sabio o contenido. A menudo se le ha reprochado a esta teoría el error de que esto conviene a las virtudes ideales, pero no a la conducta real del hombre, conducta que siempre tiene sólo una relación de aproximación a la idea. La objeción es correcta, pero no es una objeción. El estoico se refiere a la virtud ideal, no admite transacciones. Este rigorismo es prácticamente tan poco mantenible como el fanatismo de los valores concretos. Pero en la idea de la tabla del valor radica, no obstante, la síntesis universal del valor. Y esa síntesis significa que en sentido estricto y absoluto sólo el justo puede estar verdaderamente lleno de amor, sólo el orgulloso puede ser verdaderamente humilde, sólo el puro puede ser partícipe verdaderamente de la plenitud. Estas paradojas subsisten con toda razón, pero, claro es, solamente en la idea. Al hombre que vive, meramente porque le falta el contrapeso axiológico, se le negaría ilegítimamente su virtud (limitada tanto en contenido como gradualmente).

Es una enorme tentación para el predispuesto a la especulación ocuparse constructivamente de esta perspectiva, adelantarse con un atrevido golpe de mano al lento desarrollo histórico de la consciencia del valor y

literalmente «conquistar» desde aquí todo el firmamento de los valores morales con las armas de una dialéctica gigantesca. Semejante dialéctica —así parece— sólo necesitaría partir de las antinomias dadas en el sentimiento del valor y amontonar por encima de ellas síntesis sobre síntesis, elevándose hasta la síntesis más alta que abarca a todas, en la que, entonces, se tendría que cumplir la esencia de lo bueno y recibir un sentido unitario. Este sentido, entonces, ya no apuntaría a una tendencia de preferencia, cuyos puntos de dirección seguirían siendo un enigma abierto, sino sería idéntico a la unidad de los valores morales en general, a su sistema total articulado.

Este tentador ideal de la investigación del valor desgraciadamente es carente de valor tanto práctica como filosóficamente. Construir síntesis dialécticas no es difícil. También, de este modo, se podría trazar, por así decir, quizás —aunque no elevándose hasta la «unidad de la virtud», sí algunos grados más allá sobre el valor material contemplado—, un sistema de lugares axiológicos, de los que tendrían que formar parte las síntesis del valor buscadas. Pero los lugares permanecerían vacíos. La construcción —realizada dialécdticamenten o de otro modo— de los valores seguirá siendo un juego ocioso mientras no se logre llevar a su altura la contemplación misma del valor y, en último término, el sentimiento originario del valor. Los valores tienen que ser sentidos y tiene que ser contemplados concretamente sobre la base del sentir. No hay ningún otro modo de asegurarse de su ser en sí ideal. Pero el sentimiento del valor tiene su propia legalidad —tipificada de modo completamente diferente— para progresar, que no se deja imponer un esquema de trabajo ajeno. Sólo le llegan a ser accesibles los valores —y consiguientemente también las síntesis del valor— en proporción a su propio progresar autónomo, en proporción a su propio madurar histórico en nuevas perspectivas. En cambio, ninguna impaciencia especulativa es capaz de prosperar. Aquí hallan sus límites todos los sueños atrevidos.

i) El retroceder la antitética desde los valores a los disvalores

La parcial vislumbrabilidad de las leyes de conexión que reinan en la tabla del valor no ha de engañar al investigador serio. Nunca conquistaremos el «sistema de los valores», entendido en cuanto al contenido, desde su mera legalidad, aunque la vislumbráramos por completo. En la medida en que la captemos, esa legalidad sólo podrá servirnos para nuestra orientación

en la riqueza de valor contemplada, así como para la consciencia crítica de la limitación de toda la contemplación humana del valor.

Pero esto no perjudica a la gradeza de la perspectiva. Se puede decir que solamente ahora —tras el análisis efectuado del valor— se desenvuelve toda la envergadura del problema del valor. Esto sólo ya sería de importancia decisiva. Pero sucede, además, una segunda cosa. La simple vista de la posibilidad de síntesis «más altas» del valor es suficiente para proyectar una nueva y singular luz sobre la antinómica de los valores.

Las virtudes aristotélicas presentaban una antitética de los disvalores; ésta faltaba en el terreno de las virtudes más altas. En cambio, en ellas aparecía la antitética de los valores, que desaparecía en aquéllas —esto es, no se agotaba, sino que estaba superpuesta y vinculada por las síntesis. Ahora bien, si esta modificación de la imagen global estructural se basa en el estado del problema arriba desarrollado, esto es, en que la contemplación del valor ha penetrado de un modo incomparablemente más profundo en la estructura global de los valores morales más bajos que en la de los más altos, resulta que, con la progresiva penetración de la mirada para el valor en las materias complejas de estos últimos (si tal penetración ha de ser posible), las relaciones antitéticas del reino de los valores positivos contemplados tendrían que desaparecer cada vez más, pero, en cambio, tendrían que aparecer en el reino opuesto de los disvalores. La oponibilidad misma tendría que moverse en cierto modo desde los valores hacia los disvalores, de modo que cuanto más hacia arriba en la altura tanto más claramente resultaría de hecho una especie de «sobre-oponibilidad» de los valores.

Uno de los lados de esta doble tesis, la tendencia de los valores a la síntesis, se puede probar en el sentimiento mismo del valor. La búsqueda de la síntesis es, frente a toda oponibilidad del valor, espontánea: se halla en la esencia de la consciencia del valor.

El otro lado, en cambio, es más difícil de demostrar. Pues, como vimos, —A y —B no presentan una auténtica antitética en los más altos estratos del valor. La impureza es compatible con la falta de plenitud, la injusticia con la carencia de amor, etc. ¿Se puede admitir que estos mismos disvalores se agudicen opuestamente si sus miembros contrarios positivos se unifican en síntesis? Esta cuestión no se puede resolver con el sentimiento del valor; para ello se tendrían que tener ya las síntesis del valor y abarcar desde ellas todo el complejo de oposición —los ἄκρα aristotélicos, desde luego,

también habrían de caracterizarse como contrapuestos sólo desde la unidad de la virtud situada en medio.

No obstante, siempre se puede pensar algo de manera anticipatoria. Si hubiera una auténtica «virtud» que vinculara la justicia y el amor al prójimo, desde ésta, entonces, tendría que estar en contradicción un hábito moral que únicamente fuera justo sin estar lleno de amor con uno que sólo estuviera lleno de amor sin ser justo. La contradicción sería, sin embargo, puramente interna, no necesitaría aparecer necesariamente en la conducta exterior. Pues únicamente se trata de oposiciones de la disposición de ánimo, de oposiciones en la cualidad de la intención. Todavía más clara llega a ser la relación quizás en el amor al prójimo y en el amor al más lejano. Mientras ambos existan de modo discrepante, la mera carencia del sentido para el prójimo es perfectamente unificable con la carencia del sentido para lo futuro. Pero si se divisa la relación desde la altura de una síntesis ideal en la que fuera unificable la «transcendencia» anímica para el prójimo con la para el más lejano, entonces se muestra como inunificable interiormente de hecho en la orientación de la disposición de ánimo la entrega exclusiva de la propia persona al amor al prójimo (y a su presencia cercana) con la asimismo exclusiva entrega al más lejano (y a una humanidad futura). Esta aparente transformación en la relación del valor tiene lugar debido a que los disvalores mismos que se contraponen a la síntesis del valor llena de contenido presentan un carácter axiológicamente más positivo. Estos disvalores acogen en sí momentos de valor y a éstos precisamente es inherente la oposición. Entonces, ellos ya no son tampoco unos disvalores absolutos, sino únicamente momentos de disvalor que son inherentes a una conducta en sí valiosa, pero excluyentemente valiosa. Su materia es la misma que era antes en la dualidad de los valores; sólo que en ella ahora, vista desde la síntesis, el ser excluyente como tal aparece en primer término; y éste es contrario al valor. El ser excluyente de lo axiológicamente positivo es en ellos lo opuesto, que aflora en ellos y se manifiesta como antítesis de los más complejos y en este sentido «más altos» disvalores.

Así, pues, si existe legítimamente el retroceder la antitética de los valores a los disvalores, resulta que, en el conocimiento adecuado del valor —en que todos los valores más bajos serían contemplados sintéticamente unificados bajo los más altos—, tendría que representarse

libre de antinomias toda la tabla del valor. Pero esto no significa nada más que la tabla del valor tendría que «estar» libre más bien de antinomias en su ser en sí ideal. Pero asimismo la tabla de los disvalores tendría que «ser» absolutamente antinómica. Por tanto, a la idea de una «unidad de la virtud» no correspondería una «unidad de la no-virtud» —tampoco en la idea. El perfecto cobarde no necesitaría ser a la vez un completo carente de contención o ser completamente injusto. Los estoicos no han conocido está contra-relación. En su absoluta contraposición de «sabios y necios» más bien se halla la tesis de que también penden indisociablemente unos de otros los disvalores morales. Esta tesis es falsa por principio, una contratesis de la «unidad de la virtud» construida de un modo puramente abstracto. Los males, los vicios, los defectos, no sólo no se siguen unos tras de otros entre sí, sino que muchos materialmente contrapuestos también se excluyen recíprocamente entre sí.

Por tanto, a la unidad ideal del reino del valor correspondería una oponibilidad y falta de unidad asimismo ideal del reino del disvalor.

j) La cuestión de la autenticidad de las antinomias del valor

No obstante, es dudoso que efectivamente sea así. No sabemos si existe en sí o no en el reino del valor la cadena de las síntesis del valor que conduce hasta la «unidad de la virtud». Que se pueda construir mentalmente, nada prueba —¡qué no se puede construir mentalmente, en definitiva! Tendría que ser contemplada, sentida.

El sentimiento del valor busca imperturbablemente la síntesis cuando se presentan antinomias del valor. Pero la búsqueda no prueba que se puedan encontrar. En el reino del valor sólo se puede encontrar lo que está presente en sí. Y lo que en él esté presente no lo podemos conocer mientras que la contemplación del valor, como cumplimiento concreto y confirmación, no siga al pensamiento constructivo o al sentimiento del valor que busca anhelantemente. Si fuera realmente segura la síntesis conciliadora de toda oposición dada y, por consiguiente, realmente se desplazara toda la antinómica a los disvalores, se tendría que seguir de ello inmediatamente que todas las antinomias del valor son inauténticas. Pues las antinomias que se solventan no son auténticas antinomias; la solución (o la síntesis) probaría que la inunificabilidad en ellas no era originaria, que más bien sólo existía por la perspectiva de la limitada contemplación del valor.

Hay ciertos casos de antinomia del valor cuya autenticidad casi es perceptible en el sentimiento mismo del valor. De esta clase es, por ejemplo, la antinomia de pureza y plenitud. En este caso la misma búsqueda siente su desvalimiento. Sería posible que en posteriores análisis se dieran nuevos casos semejantes. Pero al menos sigue siendo cuestionable en todas las antinomias del valor el que se encuentren para ellas las síntesis en el reino del valor. Ahora bien, ¿cuál sería la consecuencia si todas las antinomias del valor (o sólo algunas) hubieran de ser auténticas? ¿Significaría esto que, en definitiva, no hay síntesis y que es vana toda búsqueda de ellas por el sentimiento del valor?

En último término, afirmar esto sería arriesgado. En realidad, aún conocemos tan escasamente las leyes de la antitética del valor que no pueden extraerse tales consecuencias —tampoco hipotéticamente—, ni en lo positivo, ni en lo negativo. Sería en sí pensable, desde luego, que las antinomias se mantuvieran de algún modo en la síntesis; que, por tanto, estas últimas no significaran en absoluto un remedio o disolución de la relación de oposición, sino sólo su abarcamiento o conciliación. Entonces, seguiría existiendo la autenticidad de las antinomias en la síntesis misma y pese a ella. No es lícito juzgar aquí por la analogía de las antinomias categoriales. Éstas están hechas de un modo estructuralmente distinto; no hay en ellas ningún miembro contrario negativo al que pudiera fugarse la oponibilidad.

En cierto sentido, incluso puede valer de esas síntesis del valor que conocemos y contemplamos concretamente, las «virtudes aristotélicas», el que se conserve en ellas la oponibilidad de los componentes de valor —por ejemplo, la audacia atrevida y la fría cautela en la valentía, la estimación de sí mismo y la crítica de sí mismo en la μεγαλοψυχία—. Por tanto, ¿por qué no ha de corresponder algo similar a las más altas síntesis del valor, aún no intuibles de modo concreto?

Que la síntesis del valor no sea realmente una disolución, sino sólo una relación de recubrimiento de los elementos antitéticos, al menos no podrá negarse la posibilidad por principio de esta respuesta. Pero es una cuestión ulterior, cuyo tratamiento tendría que establecerse, la de qué significa y cómo se forma en los valores más altos la relación a la vez antinómica y sintética. Por el momento ha de permanecer sin considerar si hay medios y caminos para ella.

Capítulo 62. La relación de complementariedad

a) Cumplimiento recíproco del sentido de los valores

Finalmente, aún se enlaza con la relación de oposición una segunda relación, heterogénea a ella, pero situada en la misma dimensión, la relación de complementariedad de los valores.

La conocemos en la confianza y en la fiabilidad (o bien en la veracidad), en la fe y en la fidelidad, en la personalidad y en el amor personal. Y si proseguimos la diferenciación de los valores morales un poco más aún, como se hizo en nuestro análisis del valor, resultan muchas más de estas relaciones: por ejemplo, la honorabilidad y la demostración de honor, la dignidad y el respeto, la venerabilidad y la veneración, el mérito y su reconocimiento alegre, el heroísmo y la admiración, la bondad y el agradecimiento, la idoneidad para la felicidad y la alegría carente de envidia por la felicidad del otro, la virtud de obsequiar y la virtud de recibir (capacidad receptiva). Es más, incluso en la justicia hay ya una relación de complementariedad; la conducta justa está llena de sentido solamente ante el que también está inclinado a lo justo, presupone al menos el requerimiento de este estar inclinado y el confiar en el mismo —así, pues, toda relación objetiva de justicia es necesariamente recíproca. Esto es plenamente evidente hasta en toda comunidad de intereses y de trabajo, incluso hasta dentro de toda forma (también la personal) de comunidad de vida. En atenuada proporción, se encuentra la misma relación también en los tipos del amor; el amor, ciertamente, no es dependiente del amor recíproco, no está lleno de sentido sólo por este último, pero sí lleva consigo inmediatamente una especie de expectativa de amor recíproco. Y en la situación de amor personal, valiosa de suyo, se incrementa esto hasta una relación de complementariedad verdaderamente estricta; esto es, hasta una relación de recíproco cumplimiento y donación de sentido.

En la mayoría de estos casos sirve de base la relación entre el valor moral de una persona y la respuesta adecuada a ese valor de la otra. Lo que no se pudo ver en la anterior discusión de las respuestas al valor (cap. 29 c.) aquí aparece claramente: en toda respuesta al valor recae, a su vez, un peculiar acento axiológico, diferente, por cierto, del valor «respondido». En la respuesta adecuada al valor es un acento positivo de valor; en la inadecuada, un acento de disvalor. Y cuando éstas se expresan en una conducta

concreta frente al portador del valor básico, radica en ellas mismas inmediatamente valor y disvalor morales.

Este momento de valor moral en la respuesta al valor va más lejos de lo que se podía pensar a primera vista. También en la valentía, por ejemplo, se puede reconocer. La valentía presupone el valor superior de esos bienes —patria, pueblo, Estado, libertad política, vida y prosperidad del prójimo o del más amado— por mor de los cuales vale la pena la alta exposición de la vida, de la salud o del bienestar personal. Sin esta presuposición carece de sentido; es jugar con el peligro. Pero esto significa que la auténtica valentía ya es una respuesta al valor, esto es, una respuesta con la acción.

De estas respuestas al valor con la acción, hay más en la vida. Siempre que tiene lugar una intervención de la persona por algo está presupuesto en cierto modo el vivo sentimiento del valor de aquello por lo que tiene lugar la intervención. Pero con esta ampliación, la relación de complementariedad atraviesa por toda la diversidad de situaciones éticas y valores —aunque sólo se presente con plena expresión, esto es, en la efectiva equivalencia de los dos valores referidos entre sí, en casos concretos (como en la confianza y en la fiabilidad). Y siempre hay esta peculiaridad en ella de que un valor reclama, exige, al otro; tiene en él su cumplimiento de sentido —pero sin que, de este modo, su valor de suyo llegue a ser no independiente; esto es, sin que se pierda con el ausente complemento de valor. Así la confianza regalada al que no es fiable o la fidelidad demostrada al que no la merece siempre es moralmente valiosa; le falta sólo el cumplimiento del sentido axiológico con la conducta adecuada del otro.

b) Extensión de la relación a los valores más bajos

Una relación de reciprocidad semejante no se da en el reino de las categorías. Todas las correlaciones son allí un simple y necesario implicar, un inevitable darse conjuntamente el miembro contrario. En el reino del valor no puede decirse esto. Aunque los valores se implican entre sí, su implicarse no se extiende a la realización. Sólo es una relación ideal de las materias y de sus caracteres de valor, sólo una relación de deber: cuando aparece el valor A, debiera aparecer también el valor B. Por tanto, esta relación de complementariedad es específicamente axiológica. Cuando se muestra confianza, también debiera ser digno de confianza aquel al que se le muestra y al revés. Pero no por eso necesita serlo en la realidad.

Ahora bien, de modo característico, la relación de complementariedad no queda limitada a los valores morales. Se extiende hacia abajo a los valores fundantes. Incluso aquí aún es más diáfana, pregnante, sencilla, aunque también menos importante. La esfera de los valores de bienes, evidentemente, está totalmente atravesada por ella. Así el valor de los bienes materiales esta referido claramente de modo complementario a ciertos valores vitales de los que depende la capacidad de la persona para gozar (apreciar) los bienes, por ejemplo, al bienestar corporal, a la salud; y no menos también al bien común de la situación jurídica que posibilita el uso de los bienes materiales. En cierto medida, esto es válido al revés: la capacidad de goce corporal y la protección de la propiedad sólo tienen sentido para el que está en posesión de bienes materiales. Esto último es de la mayor importancia para la vida en comunidad; el interés del individuo en la relación jurídica y en el orden público está condicionado, desde luego, por un cierto grado de posesión material. La carencia de sentido del proletariado (esto es, de aquellos que realmente no tienen nada que perder) para el Estado y el Derecho no es nada más que una función de la carente relación de complementariedad.

En general, la situación global en la esfera de los valores de bienes podría ser la de que los bienes concretos, tomados por sí, son casi carentes de sentido y ya apenas pueden denominarse «bienes» —esto es, resultan perjudicados en su carácter mismo de valor— y que su pleno carácter de valor sólo se cumple en su mutua relación de complemento. Solamente con un cierto grado de estar cumplidos universalmente alcanzan los bienes concretos su valor pleno. Pero esto significa que su sentido axiológico empuja a una imperiosa síntesis universal de los valores de bienes.

De un modo aún más estricto, se puede ver esto en los fundamentos de valor que son inherentes a los sujetos y constituyen juntos la personeidad (cap. 36). Aquí sucede que el valor más bajo siempre encuentra su pleno sentido únicamente en el más alto, el valor de la vida en el valor de la consciencia, éste en la actividad, en el sufrimiento, en la fuerza y así sucesivamente, mientras que el más alto sólo tiene en el más bajo su fundamento material. Hasta este punto la relación de complementariedad aquí sería sólo unilateral. Pero también aparece como bilateral, por ejemplo, entre la actividad y la fuerza, la fuerza y la libertad, la libertad y la previsión, la previsión y la actividad para un fin. La actividad sin la fuerza es impotente, la fuerza sin la actividad, indolente; la fuerza sin libertad

es mero poder natural, la libertad sin fuerza, vano anhelo; la libertad sin previsión, ciega arbitrariedad, la previsión sin libertad es un consciente estar en manos del acaso; la actividad para un fin sin previsión es un peligroso poder en manos de un ciego, la previsión sin actividad para un fin, insoportable saber de lo inevitable.

Es evidente que aquí únicamente las síntesis del valor cumplen el auténtico carácter de valor de los valores —así como en la personeidad como tal toda la serie de estos valores está reunida como estructura indisoluble. Pero son síntesis distintas de las síntesis de las virtudes aristotélicas y de aquellas a las que el sentimiento del valor busca en un nivel más alto. Pues los valores que constituyen en la personeidad una compleja síntesis del valor no están entre sí en una relación antitética, más bien configuran una serie ascendente en la que simplemente el valor más alto siempre abarca ya el complejo de los más bajos y le añade un nuevo momento de valor.

La síntesis del valor no tiene que superar aquí una resistencia interna. Se lleva a cabo sin obstáculos.

c) Independencia de la relación de estratificación y de la de fundamentación

La relación de complementariedad se refiere, por tanto, a la misma diversidad de valores en contenido —en toda la extensión— que a la que se refieren también las demás relaciones de valor. De ahí que haya que preguntar ahora que en qué relación se encuentra respecto a éstas la relación de complementariedad Como legalidad *sui generis*, está incrustrada absolutamente en la restante legalidad de la tabla del valor. ¿Pero cómo se acomoda a las relaciones ya determinadas de otro modo?

La relación de complementariedad es independiente manifiestamente de la relación universal de estratificación. También se cruza con ella según la dimensión. En los valores más altos aparecen relaciones de complemento en contenido que en los inferiores no existían en lo más mínimo o ni siquiera eran predecibles. Estas correlaciones —pues se trata de tales— son incomparablemente más ricas y más complejas en los más altos que en los más bajos. No forman parte, por tanto, de lo que se repite y se modifica en la relación de estratificación, sino de lo que constituye el *novum* de los más altos. Y como la relación de complementariedad atraviesa todos los estratos, aquí se encuentra uno de los motivos de por qué

el *novum* de los valores concretos —así como también el *novum* regional de todos los estratos del valor— tiene en el reino del valor una preponderancia decisiva sobre la repetición (véase cap. 60 d).

La referencia a la relación de fundamentación ya es más positiva. Como vimos, ésta recorre como una grieta la estratificación de los valores, con lo cual se separan radicalmente los valores morales de los valores de situación objetiva. Cada valor moral presupone su valor de situación objetiva fundante. ¿Pero qué ocurre con dos valores morales que sean complementarios uno del otro? ¿Tienen fundamentación separada en diferentes valores de situación objetiva o común en uno y el mismo?

Esta pregunta es fácil de responder. Evidentemente, la fundamentación es común. Tómese una relación como el mérito y su reconocimiento o el heroísmo y la admiración. El mérito moral y el heroísmo están fundados en el valor de situación objetiva, por ejemplo, el bienestar común o los bienes espirituales por los que tenga lugar la intervención de la persona; pero en éstos también están fundados el reconocimiento moral y la admiración. Y por cierto, también en este caso se salvaguarda en la relación de fundamentación la plena heterogeneidad del valor fundado frente al valor fundante. El último no se repite en el primero como elemento de valor, tampoco necesita ser realizado conjuntamente en la realización del primero. Del mismo modo que el heroísmo inútil sigue siendo heroísmo, así también merece la misma admiración moral que el exitoso. Asimismo también en este caso la fundamentación es independiente de la altura del valor de situación objetiva. La bondad y la gratitud están referidas notoriamente al mismo valor de situación objetiva en que se produce la bondad o al que ella intiende al menos; pero el auténtico estado de ánimo de agradecimiento del receptor no depende de la magnitud de la dádiva, sino de la magnitud de la bondad; es la respuesta al valor de ésta, no de la dádiva. Exactamente en el mismo sentido están fundadas la confianza y la fiabilidad en uno y el mismo valor objetivo de situación objetiva o de bien (acaso de lo confiado); la veracidad y la fe en la palabra, en el mismo valor objetivo de saber la verdad. Aquí los dos miembros de la relación de complementariedad están siempre completamente libres de cualquier estar condicionados por la altura de valor y la realización del valor fundante.

Pero además aquí aún se muestra un funcionamiento de la relación de fundamentación diferente a lo que sucede por lo general. Se puede decir

en cierto sentido que los dos valores que están en relación de complementariedad son recíprocamente tanto fundantes como fundados. Esto es inmediatamente evidente en tanto que el pleno sentido de valor del uno sólo se cumple en el otro y, sin él, en cierto modo, permanece suspendido en el aire. El heroísmo es en sí, según su idea, algo digno de admiración, la bondad algo digno de gratitud, no de modo distinto a como la fidelidad y la veracidad son en sí dignos de confianza y fe. Al revés, la admiración sólo conviene al heroísmo, la gratitud sólo a la bondad, la confianza y la fe sólo a la fidelidad y a la veracidad. Aquí existe, por tanto, una relación axiológica de fundamentación recíproca. Y esto es lo que constituye el carácter eminentemente positivo de la relación de complementariedad. Es más, la relación transciende también a los disvalores. No sólo el que no es de fiar merece desconfianza, sino también el desconfiado merece ser engañado. Asimismo es equitativo que el no bondadoso no coseche gratitud como que el ingrato no experimente la bondad. El hombre que no es heroico es tan poco digno de experimentar admiración como el incapaz de admiración (bien sea el envidioso o en general el insensible para la grandeza humana) de vivir el heroísmo.

Así, pues, en la relación de complementariedad se encuentra una mutua relación de fundamentación, pero ni se agota en ésta, ni la fundamentación misma es estricta en ella. No sucede aquí como entre los valores de situación objetiva y los morales, donde éstos se basan en aquellos como auténticas pre-condiciones axiológicas y dependen de ellos (como, por ejemplo, el valor de la honradez depende del de la propiedad). Más bien, la confianza sigue siendo valiosa, aunque no dé con el merecimiento de la confianza; la fiabilidad, aunque no se abandone nadie a ella. Sólo que sin el miembro contrario no se llega a un cumplimiento del sentido o a una plena apreciación. Así, pues, la relación de fundamentación no es aquí constituyente del valor mismo, sino sólo una relación que le aprecia, que trae a cumplimiento su sentido objetivo. Hablando más exactamente, la fundamentación no atañe al valor moral mismo, sino sólo al valor de bien anexo a él (véase cap. 15 c). Cada valor moral de una persona indirectamente es, a su vez, valor de bien para otras personas: la fiabilidad para el que se tiene que abandonar a otros; la confianza, para el que depende del fiarse de otros; la bondad, para el que la experimenta; la gratitud, para el que la merece. Nada tiene que ver este anexo ser bien de las virtudes con los valores de situación objetiva y de bien constitutivamente fundantes que

ya están presupuestos en el valor moral. Más bien incluso aquéllos son lo fundante común para los dos valores morales que están en relación de complementariedad. En la posición de complementariedad de la gratitud respecto a la bondad no es fundante para la gratitud el valor de bien de la dádiva, sino sólo el anexo valor de bien de la bondad. El valor de bien de la confianza para aquel en que se confía es un valor básicamente distinto que el valor de bien de lo confiado; el bien que es el amigo con su amor personal para el amigo no se puede comparar en absoluto con los bienes que acaso le posibilita este amor.

En este ser bien de las virtudes para alguien —y se trata del ser bien más alto— arraiga la fundamentación de los valores morales complementarios entre sí. Y precisamente por eso sigue estando intacto en ellos el valor moral como tal; ellos no están fundados propiamente uno en otro, sino cada uno en el anexo valor de bien del otro. En lo que es el valor moral de un hombre «para» otro se halla lo que podríamos llamar su cumplimiento de sentido. Todo valor moral de una persona merece justamente, de la persona ajena de la que redunda en provecho como «bien», que llegue a ser sentido también como bien y respondido con la conducta correspondiente. Y si le toca en suerte lo merecido, encuentra en ello de hecho su cumplimiento de sentido en la realidad.

d) La referencia a la relación de oposición

De modo muy distinto, en cambio, se configura la referencia a la relación de oposición. Con ésta, la relación de complementariedad se sitúa en el mismo plano. Por tanto, la referencia a ella ha de ser muy estrecha. También los opuestos presentan ocasionalmente un estar fundados en el mismo valor de situación objetiva, por ejemplo, la justicia y el amor al prójimo en los mismos valores de bien, a los cuales se conectan. Sólo la correlación misma es básicamente diferente. En un caso, domina la discrepancia; en el otro, por principio, el mutuo estar exigido

Pero ahora hay que preguntar: ¿Hasta qué punto hay aquí una diferencia real? ¿No son las oposiciones del valor las que, por su parte, también empujan a la síntesis? ¿No muestran las virtudes aristotélicas que los valores contrapuestos también se requieren entre sí; y por cierto, precisamente también en el sentido de su perfección, plena valiosidad y cumplimiento? ¿No sucede aquí, en definitiva, que la relación de complementariedad y la de oposición son en el fondo una y la misma relación del valor?

¿Acaso la diferencia sólo es gradual? A favor de esto hablaría el que en los niveles más bajos de la relación de complementariedad (como en la libertad y en la previsión, en la previsión y en la actividad para un fin) aparece exactamente la misma estructura de la síntesis que en las virtudes más bajas, esto es, en los elementos de valor que se unen en ellas. Pero habla en contra de esto el que en la relación de complementariedad no hay en absoluto ninguna oponibilidad, sino precisamente el estar remitido un valor al otro; por tanto, en los valores morales tampoco hay la exigencia de que la conducta de una y la misma persona corresponda simultáneamente a dos valores. Más bien lo exigido sólo es que a cada conducta moral de una persona corresponda una conducta determinada de la otra persona. Esta conducta «correspondiente» de la otra persona está tipificada, ciertamente, de modo completamente distinto que la de la primera, pero no es contrapuesta en absoluto. La ley de la complementariedad es, en cierto modo, en la esfera de los valores morales, una ley de adecuación de la reciprocidad de la conducta humana, en tanto que la reciprocidad exigida no significa ni igualdad ni oponibilidad de la conducta, sino un engranaje orgánico de conductas heterogéneas de diversas personas.

e) La síntesis interpersonal del valor

En los más bajos estratos del valor se puede divisar fácilmente un acercamiento de ambas relaciones. Pero también aquí les falta a los valores complementarios la auténtica oposición. Al menos la índole de la síntesis se equipara aquí llamativamente a la que hemos aprendido a conocer en las virtudes aristotélicas. Los bienes ganan en valor unos por medio de otros de modo similar a como la audacia por la cautela, la estimación de sí mismo por la crítica de sí mismo.

Es distinto en el terreno de los valores morales. Aquí ya no se puede hablar en absoluto en este sentido de síntesis de los valores complementarios, pues el valor opuesto se halla en la conducta de la otra persona. Los portadores del valor son diferentes. La relación de complementariedad no consiste aquí en el complemento del carácter de valor de una y la misma conducta compleja, sino en el complemento del valor de la conducta de una persona por el valor de la conducta de la otra persona. Pues como la conducta moral es una conducta frente a personas, cada valor en ella reclama una conducta específicamente reaccionante de la persona ajena, una contra-conducta axiológicamente conveniente, que precisamente por

eso porta también un carácter específico de valor. Ahora bien, si la persona ajena reacciona efectivamente con esa contra-conducta específica, esto es en ella un valor moral y a la vez también un cumplimiento de sentido del valor en el trato de las dos personas: una configuración éticamente real de orden más alto, que, como comunidad de dos clases de conductas orientadas la una a la otra, porta en sí misma un valor de suyo; uno más alto y más complejo, por cierto, que no se agota en los valores específicamente unilaterales de los dos tipos de conductas que se encuentran una con la otra.

Esto es perceptible del modo más claro en la relación de confianza entre hombre y hombre, cuando la confianza y el merecimiento de la confianza se complementan entre sí. De un modo más primitivo, pero no menos perceptible, se da en la relación de justicia recíproca, aunque aquí empalidece la diversidad específica de la conducta. Del modo más profundo lo es en la relación de amor, en la que también salta a la vista con palpable plasticidad la vida peculiar y el valor de suyo de la comunidad creada (véase cap. 58 b).

Tal comunidad en la relación interpersonal de dos miembros es la forma categorial de la relación de complementariedad de los valores morales. El valor más alto, que aparece portado por los caracteres de valor complementarios de las dos conductas recíprocas en el conjunto de la relación, es la específica síntesis del valor característica de estos valores y exigida por ellos. Es una síntesis de índole peculiar y nueva, básicamente diferente de aquella a la que empujaban las oposiciones del valor. Nunca se cumple en la conducta de una persona. Es síntesis interpersonal del valor. No sólo comprende en su unidad dos valores, sino también dos portadores del valor. Y así como hace de aquellos un valor, así también hace de éstos un portador del valor; y así como el único valor es más alto, así también el único portador del valor es el más potente.

La síntesis interpersonal del valor se diferencia de la síntesis de la oposición del valor también por su sencilla intuitividad. Aquí no hay una búsqueda y una lucha del sentimiento del valor por la síntesis. Los miembros contrarios se ensamblan sin violencia, sin resistencia. Es más, para el no deformado moralmente, es una evidencia, es una necesidad, reaccionar con la conducta moral complementaria a toda conducta moral hacia a él que entienda como tal y producir así inmediatamente la síntesis interpersonal del valor. El sentimiento del valor está aquí en una situación mucho

más favorable que frente a las oposiciones del valor; no está puesto ante un conflicto, al menos no ante uno moral, en el que se encuentra un valor frente a otro. Pues sólo entra axiológicamente en consideración un determinado tipo de contra-conducta ante una determinada conducta de una persona. En cambio, el conflicto sólo aparece cuando la situación requiere un reaccionar simultáneo a la conducta contrapuesta del otro, esto es, cuando ya está dado en el último el conflicto de valor.

Si se entiende la relación de complementariedad desde el punto de vista de la síntesis interpersonal del valor, no puede haber ninguna duda de que, frente a la relación de oposición, significa un *novum* completo; de que en ella reina una relación básica distinta entre valor y valor que empuja a una síntesis distinta. Es, por principio, una relación positiva, ajena a toda discrepancia; y más compleja, por cierto, que la de la oposición; así, pues, las síntesis del valor que se hallan en la tendencia se llevan a cabo independientemente de las síntesis de la oposición —tanto en la pura contemplación del valor como también en su realización en la vida.

Este último punto es de importancia inabarcable para toda la vida moral. La vida del hombre se mueve en todo momento en la reacción, la reciprocidad y la situación interpersonal. Si la producción de la síntesis de complementariedad dependiera de la producción de la síntesis de oposición —que nosotros no sólo no somos capaces de producir para los valores más altos, sino tampoco de contemplar concretamente en su idea— iría mal la conducta moral del hombre en general. El ser diferente y la independencia de las dos legalidades es, por principio, lo que crea espacio de juego para la relación de complementariedad en la realidad ética frente al sentido eternamente incumplido de las síntesis de oposición.

A la vez, la relación de complementariedad alcanza una significación universal. Así como recorre toda la tabla de los valores morales con su legalidad, así también penetra en todas las relaciones de la vida; y así como se propaga en el reino del valor por todas las materias junto a la relación de oposición, independientemente y no tocada por la antitética, así se propaga su tendencia vinculadora de los hombres y formadora de existencia también por todas las relaciones concretas, independientemente de los conflictos morales y de la solución responsable de los mismos, engendrando bien mediante bien, despertando la virtud en la virtud —mediante la voz elocuente de la respuesta al valor y su transformación en disposición de ánimo viva y en acción.

Capítulo 63. Relación de altura de valor y de fortaleza de valor

a) Relación de altura y relación de estratificación

Desde el inicio de los análisis del valor, hemos tenido a la vista el problema del orden jerárquico y lo hemos podido seguir a través de los estadios de su desarrollo. No obstante, la importancia que le corresponde en la ética aumenta continuamente, pero la perspectiva de su solución, más bien, disminuye. No sólo los criterios universales de altura se mostraron insuficientes para averiguar la jerarquía (cap. 29 b), sino también la visión de conjunto de la tabla del valor (véase cap. 59 b) —visión de conjunto que, ciertamente, ilumina matices completamente distintos a la diferencia de altura. Ahora bien, aún queda la posibilidad de que la legalidad de la tabla del valor —hasta donde se pueda averiguar— quizás proyecte una luz sobre esa jerarquía.

Al decir esto, se piensa de modo espontáneo primeramente en las leyes de la estratificación. Estrictamente hablando, en la estratificación elemental ya hay incluso una especie de jerarquía. Sólo que hay que preguntarse si es el auténtico orden jerárquico que mentamos cuando hablamos de valores «más altos» y «más bajos». Hay que responder negativamente a esta pregunta —en esta generalidad, al menos. La relación de estratificación sólo indica las diferencias de altura de complejidad en las materias y esta altura no es idéntica a la altura de valor. Hay valores de estructura muy compleja que son inferiores en altura de valor a los de estructura más sencilla. De esta clase son, por ejemplo, todos los valores de bienes anexos a los valores de virtud; estos valores de bienes no sólo presuponen a aquellos, sino que los contienen *materialiter* en sí, pero están subordinados a ellos en altura de valor, porque no son en absoluto valores morales. En el seno de cada mayor grupo, por ejemplo, en el seno de los valores morales, puede ser válido, sin embargo, que la altura de valor aumente con la altura de la estratificación. Pero aquí precisamente se relaja la relación de estratificación misma, el *novum* de los valores concretos prevalece sobre la repetición y la modificación, de manera que los elementos continuadores, por contra, pasan a segundo término. También hay casos concretos que contradicen el ir en paralelo las dos relaciones; así el valor de lo noble, a pesar de su sencillez relativamente elemental, sobrepasa ya en altura a la mayoría de los valores de virtud más especiales; y al contrario, todo el grupo más reducido de los valores del trato hay que ponerlo,

sin lugar a dudas, detrás, en altura de valor, de la gran mayoría de los valores de virtud mucho más sencillos (por ejemplo, detrás de la justicia, de la contención, de la valentía). Por tanto, la esperanza de una aclaración radical de la jerarquía mediante las leyes de la estratificación se frustra.

En cambio, la relación de fundamentación podría ser de más eficaz capacidad de orientación si fuera una relación que vinculara entre sí sin excepción a todos los estratos del valor. Aquí es evidente que el valor fundado siempre es el más alto. Pero esta relación precisamente no se desarrolla de modo continuo. En el seno del reino del valor ético, caracteriza sólo un nivel: el de los valores de bienes y de situación objetiva respecto a los valores morales. Y justo en este umbral no se precisa de la orientación, porque aquí se da con la más evidente claridad de todos modos, mediante el sentimiento del valor, la radical distancia de altura.

b) Altura de valor y síntesis del valor

Un paso más nos lleva a la relación de oposición. Ha llegado a ser claro en las virtudes aristotélicas que, en toda antitética, la síntesis del valor es más alta que los momentos de valor unificados en ella. Esto da siempre una especie de legalidad según la cual, en general, toda síntesis del valor es incremento del valor. Es más, todavía quizás pueda añadirse: cuanto más compleja es la síntesis, cuanto más se unifica en ella lo antinómico y cuanto más firme es en ella la estructura de la unidad, tanto más alto se sitúa en la jerarquía.

Esto no es una contradicción frente a lo que se dijo sobre la relación de estratificación; la complejidad en el sentido de la estratificación es algo diferente a la complejidad en el sentido de la síntesis de los elementos antitéticos. La altura de la estratificación es complejidad carente de resistencia; la síntesis de la oposición es superación de la oposición del valor. La última es aquello de lo que depende un singular momento de valor, momento que co-determina esencialmente la jerarquía. Pues el equilibrio armónico de las cualidades de valor moral en una conducta ideal sería naturalmente lo absolutamente valioso.

Aquí se da siempre un rasgo distintivo general que concierne a todos los valores morales. Y no se puede negar que el sentimiento del valor con sus leyes de la preferencia lo sigue universalmente. Sentimos las más altas síntesis de oposición —hasta donde las podemos contemplar de modo

concreto— como los «valores más altos», sólo de los cuales depende el cumplimiento axiológico de los más bajos.

Es más, incluso más allá de este límite, la búsqueda escudriñadora por parte del sentimiento del valor de la síntesis no contemplable que nos falta denota aún la misma tendencia de la jerarquía. De todos los rasgos distintivos universales de la altura de valor, podría ser éste el orientador en la mayoría de los casos; en él se encuentra al menos una referencia de ley tangible entre la estructura de valor y la altura de valor.

Y sin embargo, no se puede hacer de esto tampoco una teoría abarcadora de la altura de valor —no sólo porque las síntesis de oposición no se dan en gran parte a la contemplación del valor, sino también por otro motivo. Pero este motivo consiste en que la jerarquía de los valores no está establecida sencillamente según el principio de la altura de valor, sino que también contiene en sí un segundo momento determinante: la fortaleza de valor o el peso del valor.

c) La ley categorial básica y sus corolarios

Si la altura de valor y la fortaleza de valor coincidieran, el cálculo sería sencillo. Ya hemos visto en otro contexto que no es así (véase cap. 28 e). Ahora se trata de ir hasta el fondo de esta relación en la medida en que esto sea posible en universalidad teorética.

Ahora bien, aquí se muestra que la legalidad de la altura y de la fortaleza es mucho más universal de lo que se podía suponer desde la tabla del valor —e incluso mismamente desde la tabla del valor ético. Es una legalidad categorial básica que domina ontológicamente todo ser ideal y real y, desde aquí, se extiende al reino del valor; y al extenderse, obtiene un sentido nuevo. Así, pues, se requiere aquí una vez más mirar hacia atrás —de modo similar a como en las leyes de la estratificación— al reino de las categorías y plantear la pregunta de hasta qué punto sus leyes se reencuentran, se modifican o son remplazadas por una legalidad de tipo nuevo en el reino del valor.

Son tres leyes las que aquí entran en consideración. Se conectan en contenido con las leyes de la estratificación, pero no se refieren como éstas a la estructura de la construcción categorial sino al tipo dinámico de la dependencia. Son leyes de la dependencia. La primera de ellas, la ley de la fortaleza, es la ley categorial básica. Las otras dos pueden considerarse como sus corolarios, aunque son de contenido independiente frente a ella.

Configuran el reverso de una y la misma relación y, por eso, también se pueden poner comúnmente en una única fórmula. Ambas se agregan aquí sólo a causa de la visión de conjunto y de la transparencia. Pues proyectan luz retroactivamente sobre la ley básica. Sobre todo importa ésta en nuestro problema. Se trata de su validez para la tabla del valor.

1. Ley de la fortaleza: los principios más altos son dependientes de los más bajos, pero no al revés. Por tanto, el principio más alto siempre es el más condicionado, el más dependiente y, en este sentido, el más débil. Y el principio más incondicionado, más elemental y, en este sentido, más fuerte es siempre el más bajo. La inversión de esta relación se puede pensar *in abstracto*, pero nunca se puede mostrar en la esencia de los principios.
2. Ley de la materia: Todo principio más bajo sólo es materia para el más alto, que se erige sobre él. Ahora bien, como el principio más bajo es el más fuerte, la dependencia del principio más débil del más fuerte va tan lejos como el espacio de juego de su formación más alta esté limitado por la determinación y peculiaridad de la materia.
3. Ley de la libertad: todo principio más alto, frente al más bajo, es formación completamente nueva que se erige sobre este último. Como tal, tiene un espacio de juego ilimitado por encima de la determinación (material y de fortaleza) más baja. Esto significa que, a pesar de su dependencia del principio más bajo, el más alto es libre frente a él.

No puede discutirse aquí cómo pueden demostrarse estas leyes[59]. De todos modos es clara su relación con las leyes de la estratificación. No es una sencilla relación de consecuencia. Pero sí hay aquí, para el que sepa lo que ha de significar dependencia categorial, una relación inmediatamente evidente de mutua condicionalidad entre las leyes de la estratificación y las de la dependencia.

La primera de estas leyes es, por su posición dominante, la ley categorial básica. Ya hemos llegado a conocer su significación en la crítica del teleologismo universal y del personalismo metafísico (véase cap. 21 c y 25 c). Nos la encontraremos de nuevo, en otro contexto, en el problema de la libertad

[59] Esto es tarea de la teoría universal de las categorías. Véase *Der Aufbau der realen Welt*, cap. 56-61, donde estas leyes son desarrolladas y formuladas en una versión distinta.

(cap. 70 b y 71 c). Hasta donde alcanzan las leyes de la estratificación, también se puede hacer ver fácilmente, prescindiendo de todos los ejemplos, el contenido de esta ley (y de sus consecuencias). Los principios más simples se repiten en los más altos, constituyen sus sillares, su material. Así, pues, la configuración más alta, pese a toda «modificación», no puede suprimir o alterar a la más baja; la configuración más baja tiene la validez más universal, sigue siendo aglutinante también en ese estar vinculado más alto. Y nada puede conformar en contra de su validez toda la legalidad más alta, sino únicamente traer una nueva determinación siempre en el seno de ella. La «novedad» de su determinación es su libertad frente a la legalidad más baja; así se encuentra la ley de la estratificación del *novum* plenamente confirmada en la ley de la libertad. El espacio de juego del *novum* sobre las determinaciones de tipo más bajo es la libertad de la configuración más alta en medio de su dependencia de la más baja. La fortaleza de la configuración más baja es sólo la fortaleza del sillar.

Así, pues, la ley de la materia y la de la libertad se encuentran conjuntamente frente a la ley de la fortaleza, como su limitación. La delimitan. Quieren decir que el ser más fuerte de los principios más bajos sólo se extiende de hecho a su alcance en la escala de altura de las estructuras —también en el seno de las estructuras complejas de configuraciones más altas—; que ese ser más fuerte sólo significa ser cumplido sin excepción y sin posibilidad de supresión, pero no intrusión en la peculiaridad de la estructura misma más alta colocada sobre él. La autonomía del principio más alto frente a los más bajos, por tanto, no llega a ser perjudicada en absoluto por su dependencia material de ellos (por el ser más fuerte de los más bajos). Así lo peculiar en la estructura del nexo final es completamente acausal, pero presupone, sin embargo, la estructura del nexo causal en toda la extensión de validez; es dependiente de ella como de una *conditio sine qua non*, pero independiente en lo que es más allá de ella, esto es, independiente precisamente en su esencia peculiar. El principio «más débil» es libre frente al más fuerte, a pesar de su dependencia de él. La misma relación la encontrábamos entre el sujeto y la persona; esta última sólo puede existir en un sujeto; en este sentido es dependiente de él, pero ella misma, sin embargo, no es sujeto, sino algo esencialmente distinto. Por este motivo, en el ser más fuerte del principio más bajo sigue estando salvaguardado perfectamente el ser más alto del más débil. En aquél radica su condición categorial; en éste, su autonomía.

d) La ley de la fortaleza de valor

Puesto que en el reino de las categorías las leyes de la dependencia se enlazan con las leyes de la estratificación, es fácil concebir que en el reino del valor las leyes de la dependencia también pueden valer únicamente de maneta tan amplia como las últimas. Una segunda condición de su validez es la identidad entre altura estructural (altura de complejidad) y altura de valor. En este punto se conecta la relación de estratificación con la relación de altura de rango.

Ambas condiciones sólo se cumplen imperfectamente. Aunque en el reino del valor también valen las leyes de la estratificación, están, sin embargo, tan sobrecubiertas por legalidades más complejas —precisamente en los estratos de los valores morales— que las leyes de la estratificación empalidecen frente a éstas. Y la altura de valor significa algo completamente distinto que la altura estructural de las materias; y aunque en conjunto los valores más altos son los materialmente más complejos, no se puede hacer de esto una regla.

La ley de la fortaleza, por tanto, o no puede aplicarse a la tabla del valor tajantemente o no puede aplicarse en el mismo sentido. No sólo el sentido de la «altura de valor» es distinto al de la altura categorial, sino también el sentido de la «fortaleza de valor» no se recubre con el de la fortaleza categorial. Ninguno de los dos tienen en el terreno ontológico un análogo estricto; son fenómenos específicamente axiológicos y ni siquiera son expresables en una terminología del ser. La indirecta proporcionalidad entre altura y fortaleza que reina entre las categorías, aquí hay que esperar, por tanto, que se disuelva o que tenga sentido modificado.

En la tabla del valor se encuentran más favorecidas las correspondencias para la doble ley de materia y libertad. Como aquí la repetición de los elementos pasa a segundo término frente al *novum* de la estructura más alta, entonces la libertad de la forma más alta tiene, evidentemente, mayor espacio de juego sobre la más baja y esta última tiene frente a ella, en definitiva, sólo carácter material. Y ciertamente esto no sólo vale para la relación de estratificación de las materias y de sus cualidades de valor, sino también para las conexiones más complejas que reinan entre ellas, para las relaciones de fundamentación, de oposición y de complementariedad, así como para la referencia de estas dos últimas a las síntesis del valor que las cumplen. Los valores fundados son siempre los axiológicamente más

altos frente a los fundantes; igualmente las síntesis frente a los correlatos de valor antitéticos y complementarios.

Pero si son acertados los corolarios de la ley categorial básica, no es posible nada más que esta misma ley, al menos dentro de ciertos límites, también sea acertada. Sólo que hay que preguntarse: ¿dentro de qué límites? Es lógico contestar: dentro de los límites de validez de las leyes de la estratificación. Por supuesto que esta limitación no es exacta, también iría demasiado lejos en la esfera de los valores morales, puesto que la repetición y la modificación pasan aquí muy a segundo término, mientras que en esta esfera se hace muy sensible la relación entre altura y fortaleza. El segundo factor que co-determina el traspaso de la ley a la tabla del valor es, por tanto, el decisivo: el ser diferente el sentido de altura y fortaleza en el reino del valor.

Podría haber sido suficientemente comprensible en los análisis de los valores lo que es el sentido de la altura de valor. Pero ¿cuál es el sentido de la fortaleza de valor? Si la validez de la ley categorial básica ha de mantenerse en el reino del valor, ese sentido ha de estribar en la incondicionalidad del deber ser, en su elementariedad, en su carácter fundamental. Pero ¿en qué se conoce el carácter fundamental? ¿De qué forma se da al sentimiento del valor la fortaleza de valor?

Ahora bien, a esta pregunta se puede contestar claramente. Si el índice de la altura de valor estriba en el sentimiento afirmativo del valor, tal y como se expresa en las respuestas específicas al valor y en los predicados de valor (aprobación, reconocimiento, veneración, admiración, entusiasmo), así el índice de la fortaleza de valor estriba en el sentimiento negativo del valor, sentimiento que dice no, tal y como aparece siempre que son vulnerados los valores. La fortaleza de valor llega a ser cognoscible por los correspondientes disvalores. El sentimiento del valor que dice no también tiene sus específicas respuestas y sus predicados, son las respuestas al disvalor y los predicados de disvalor. Y estos presentan una escala independiente de incremento, que no se ajusta de ningún modo, como simple espejeamiento, a la escala de las respuestas positivas al valor (desaprobación, rechazo, sentir como infamante, desprecio, indignación, repugnancia, etc). De la independencia de la escala negativa frente a la positiva pende la variabilidad de la fortaleza de valor independientemente de la altura del valor.

Nos convencemos fácilmente con ejemplos de que existe legítimamente esta independencia. El heroísmo merece admiración, pero la falta

de heroísmo ni es despreciable ni indignante, sino, a lo sumo, hay que lamentarla como debilidad humana; al contrario, el merecimiento de confianza es simplemente digno de reconocimiento o poco más sólo (pues cada uno puede y debe ser de fiar, pero no heroico), pero la ruptura de la confianza es despreciable, incluso indignante. A los valores más altos no corresponden los disvalores más graves. Los ejemplos permiten concluir lo inverso.

Este hecho es demostrativo del sentido propio y autónomo de la fortaleza de valor frente a la altura de valor. La fortaleza de un valor se documenta justamente en la gravedad de la falta contra él, mientras que su altura se documenta en el mérito de su cumplimiento (en donde «mérito» se ha de entender puramente como participación en la realización, sin un sentido subjetivo colateral). Ahora bien, la ley categorial básica, trasladada a la tabla del valor, significa justamente esto —y este es su sentido completamente nuevo que obtiene en el reino de los valores: el mérito por el cumplimiento de un valor no aumenta de modo directamente proporcional a la gravedad de su violación, sino de modo indirectamente proporcional. Al valor más alto no le corresponde en su violación el delito más grave, sino el menos grave; y al valor más fuerte no le corresponde en su cumplimiento el mayor mérito, sino el menor. Esto se puede resumir en una fórmula en la que se halla claramente el sentido de la ley categorial básica, traspuesta a lo axiológico:

> El valor más alto siempre es el más condicionado, el más dependiente y, en este sentido, el más débil; su cumplimiento sólo es valioso en tanto que se alce sobre el cumplimiento de los valores más bajos. Y el valor más incondicionado, más elemental y, en este sentido, más fuerte siempre es el más bajo; sólo es fundamento axiológico de la vida moral, no cumplimiento de su sentido.
>
> Según la cosa misma, esto es lo mismo que si se dice: los más graves delitos son los delitos contra los más bajos valores y el mérito moral más alto es el mérito por los más altos valores.

Pero todavía es completamente cuestionable si esta ley vale sin excepción para toda la tabla del valor. Se puede mostrar fácilmente que no rebasa la línea divisoria entre valores de bienes y valores de virtud. No tiene sentido decir que la vulneración de los valores de bienes es más grave que la de los valores morales, lo que, desde luego, tendría que ser válido según la ley, puesto que los últimos, evidentemente, son más altos (ya según la

esfera) que los primeros. Ahora bien, como los bienes sólo son valiosos «para» alguien, por tanto, con el bien también se alcanza a la persona. No se puede aniquilar los valores de bienes sin herir también indirectamente a las personas. Sobre todos los valores de bienes se superponen valores morales —según la ley de la relación de fundamentación— y estos valores morales atañen precisamente a la conexión del hombre con los bienes. Por tanto, con el valor más bajo se vulnera aquí también claramente el más alto; con la propiedad, por ejemplo, la justicia; con la felicidad del prójimo también el amor al prójimo.

Por tanto, propiamente no se puede decir que la ley aquí no sea acertada, sino, al revés, aquí llega a ser evidente de tal modo —por el estar concernido el valor más alto en el más bajo— que se convierte en vacía de contenido. Esto es explicable, puesto que precisamente en este punto se anula la simple relación de estratificación (a la que sigue la ley de la fortaleza) y es reemplazada por la mucho más compleja relación de fundamentación. Pero ya vimos que la ley de fundamentación sólo domina en esta única línea fronteriza de los dos dominios de valores, pero por lo demás deja espacio de juego a la relación de estratificación. Así, pues, hay que prever que en el seno de ambos terrenos del valor también podrá ser válida la ley de la fortaleza.

Esto hay que mostrarlo por separado para las dos clases de valor.

e) El sentido del ser más fuerte en la esfera de los valores de bienes

Ahora bien, en la esfera de los valores de bienes resulta evidente inmediatamente que la pérdida de los bienes materiales es en general más grave que la pérdida de los bienes espirituales. Aquellos son más fundamentales, más necesarios para la vida. La amenaza al cuerpo y a la vida es la amenaza más grave; pero no por eso la vida a secas es el bien más alto. También la propiedad material pesa más que la espiritual y el atentado contra ella es moralmente más grave (deshonroso, deshonesto). Y la destrucción de la felicidad y del placer es sentida tanto más grave cuanto más elemental es el contenido, mientras que la altura de valor de ambos sube y baja en una medida completamente diferente. El goce estético es un goce mucho más alto que el material. Una felicidad en el trato personal armónico es felicidad mucho más alta que la felicidad de la conformación externa de la vida. Y por supuesto que el hombre lucha por ésta mientras no la tiene (o cree no tener suficientemente) en una medida muy diferente que por aquélla.

Precisamente aquí, en la esfera del valor más bajo, se ve claramente cómo se pone el punto de vista de la fortaleza de modo independiente al lado del de la altura y se afirma frente a él, sin perjudicarlo como tal. El valor más bajo no es más valioso que el más alto. El ser más alto significa más bien precisamente el ser más valioso. Pero sí es el más fundamental, el que vale más incondicionadamente, porque su cumplimiento —aunque no siempre en el caso concreto, sí en general, según toda la esfera— es la condición para el cumplimiento también del más alto. El cumplimiento del valor más bajo va por delante, porque, con su vulneración, también son amenazados los más altos. Al hambriento o al que padece corporalmente le falta el sentido para el goce espiritual. Cuando en un ser comunitario es perturbada la situación jurídica, se echan a perder también, en definitiva, los bienes espirituales (a los que esa situación jurídica no se aplica directamente en absoluto). La situación jurídica y el aseguramiento social de la existencia material del individuo tienen un deber ser más incondicionado que los bienes más valiosos, que sólo cumplen el sentido de la existencia y del orden público. Su valor es más elemental.

Aquí se puede ver a la vez cómo el ser más alto y el ser más bajo de los valores tiene un sentido distinto que el de las categorías. Si la altura de complejidad y con ella la relación de estratificación fueran, no obstante, lo determinante, los bienes más bajos tendrían que estar contenidos, como elementos de los más altos, en éstos. Evidentemente, esto no es cierto. Los bienes materiales no están contenidos de ninguna manera en los espirituales como partes componentes. El goce estético no tiene nada que ver en sí con la posesión de cosas o el bienestar corporal. Aquí reina una separación característica que es más que mera heterogeneidad. Y, sin embargo, existe con toda razón la dependencia de los bienes más altos de los más bajos, si nos abstraemos del caso concreto y miramos al conjunto. Pero no tiene la forma de un estar contenido las materias de valor unas en otras, sino la de un estar condicionado el cumplimiento del más alto por el cumplimiento del más bajo. Pero cumplimiento es realidad. Por tanto, no se trata de una relación entre valor y valor mismo, sino entre realidad del valor y realidad del valor. Esta es una relación ontológica; esto es, en último término, una relación categorial que no coincide en absoluto con la axiológica de las cualidades de valor.

Ahora bien, en esta relación secundariamente ontológica se repite de hecho la relación de estratificación. Se oculta, desde luego, también aquí

detrás de la relación axiológica de altura que domina en el sentimiento del valor. Pero como el cumplimiento mismo (realización) del valor es valioso y la destrucción del valor, contraria al valor, desde esta posición suya de transfondo, repercute en la relación del valor e introduce en la tabla del valor un segundo punto de vista de la graduación junto al de la altura de valor.

El valor más alto no es dependiente en sí mismo del más bajo, pero sí su realización de la del más bajo. No está contenida en su materia la materia como elemento; no en su cualidad de valor, la cualidad de valor, pero sí ontológicamente en su cumplimiento el cumplimiento —como su condición. De este modo, la relación de estratificación se repite latentemente con toda su legalidad como relación ontológica de realización de los valores tras la relación de altura de rango de los mismos y pone frente a ésta la relación de fortaleza de valor.

f) Fortaleza y altura en la esfera de los valores morales

En el terreno de los valores morales también se repite la misma doble relación, porque aquí cada valor concreto está fundado en un determinado valor de bien (o en un grupo de tales). Ciertamente, la altura del valor fundado no necesita ser proporcional a la del fundante; pero sí existe una cierta proporcionalidad entre la fortaleza del uno y la fortaleza del otro. Que el asesinato, el robo y todos los «crímenes» propiamente dichos también sean sentidos moralmente como los delitos más graves se basa en que la justicia, que en ellos es violada, se funda sobre los valores de bienes más elementales (vida, propiedad, etc). Ella es la virtud que —sosteniendo toda la realización del valor— protege estos bienes. De ahí la singular importancia moral de la justicia. Pero esta importancia no depende de su altura de valor, sino de su fortaleza de valor.

Si de este modo comparamos los valores morales más altos, por ejemplo, la virtud del obsequiar o el amor personal, resulta inmediatamente evidente la doble relación. No es posible poner en peligro profundamente estos valores; quien no es capaz de ellos, no por eso es ya un hombre malo, su conducta no amenaza a nadie, sólo carece del contenido moral más alto. El valor más bajo también es el más fundamental en el reino de la virtud, el más elemental y por eso exige el cumplimiento primero y más incondicionado. Sólo cuando es cumplido, se llena de sentido el cumplimiento del valor más alto. La relación ontológica de estratificación y

cumplimiento se extiende también aquí en el ser más fuerte del valor más bajo.

Esto ya se puede conocer claramente en que sólo los valores morales más bajos pueden adoptar, como requerimientos planteados a los hombres, la forma del mandato —al menos del mandato lleno de sentido. Y es doblemente característico que estos mandatos, cuanto más elementales sean, tanto más aparezcan de modo negativo, como prohibiciones (no matar, no robar, no adulterar, no levantar falsos testimonios, etc.). Esto demuestra que no se trata aquí de la altura del valor, sino del peso del disvalor, de la gravedad de la ofensa. Todavía el amor al prójimo, en un sentido inauténtico, se puede mandar; el amor personal, sin embargo, no se puede mandar en absoluto.

Asimismo es característico de esto el desequilibrio interior que se encuentra cuando una persona que es partícipe de los valores morales más altos, carece de los más bajos; cuando, por ejemplo, quien ama es desconfiado o inmerecedor de confianza; cuando un sabio es incontenido, un humilde no es honrado, un orgulloso es cruel, alguien que obsequia es cobarde. Nadie cree rectamente en la virtud de tales virtuosos. Y con razón —esa virtud lleva el sello de la inautenticidad, aunque es evidente que no estriba ninguna contradicción en sí en tal hábito moral parcial. Este desequilibrio radica más hondamente. El valor más alto se convierte en carente de sentido, en hueco, en impuro, sin el fundamento del más bajo, aunque las materias no tengan nada que ver directamente entre sí. La auténtica moralidad se construye desde abajo. Su ser no es el ser en sí ideal de los valores, sino su cumplimiento en la realidad. Pero el cumplimiento de los valores más altos descansa sólidamente en el cumplimiento de los más bajos.

Así, pues, el valor moral más bajo es completamente el «más fuerte». Pero aquí el ser más fuerte tampoco significa ser más valioso, sino sólo ser más elemental, ser la condición más amplia por la base en el seno de todo el ámbito de la conducta moral real. El valor más bajo toca círculos más amplios de lo valioso en general; con su trasgresión se derrumba mucho más orden moral y mucha más vida moral que con la trasgresión del más alto. Su mandato es el más incondicionado, el más importante. En cambio, el valor más alto tiene el espacio de juego más reducido, la materia más imponderable, el ser para sí más acentuado. Solamente subsiste para sí. Cuando es vulnerado, arrastra muy poco consigo, esto es, sólo lo que

se sitúa por encima de él en el rango del valor. Los fundamentos de debajo de él permanecen intactos. Donde esto llega a ser más claro es en el caso más extremo, por ejemplo, en la virtud del obsequiar, que es completamente «inútil», de la que no depende nada más allá. De modo semejante sucede con el amor al más lejano, con el amor personal y con todo el reino de los valores individuales de personalidad.

Hasta qué punto la relación indirecta entre altura y fortaleza en el terreno de los valores morales es una relación constante se ve del modo más plástico si se observa una serie de valores que «asciende» claramente lo más posible en la jerarquía con respecto a los correspondientes predicados de disvalor. A la línea ascendente de la altura de valor —por ejemplo, justicia, veracidad, amor al prójimo, fe ciega, amor al más lejano, virtud del obsequiar— corresponde exactamente asimismo una línea claramente descendente de la fortaleza de valor. A saber, la deshonestidad (acaso robar) es «crimen» (mientras que no robar no es un mérito); mentir no es un crimen, pero sí infamante; ser carente de amor no es infamante, pero sí minusvalioso moralmente; no ser capaz de fe ciega no se puede denominar minusvalioso, todo lo más una debilidad moral; pero quien no es capaz de la gran pasión por la idea y del sacrificio por la humanidad futura no puede ser denominado moralmente débil, sólo le falta la grandeza moral; quien, en definitiva, no obsequia, puede tener perfectamente fuerza y grandeza moral; sólo que le falta todavía una última altura sobre los grandes objetivos, lo extraordinario, el brillo en su vida.

g) El doble rostro de la moral

Si miramos a lo largo de una única línea tal de ascendente altura de valor y a la vez de descendente fuerza de valor, no puede escarparse de la consecuencia de que, en el reino del valor, reinan enteramente dos puntos de vista igualmente importantes de escalonamiento y que les corresponden dos legalidades contrapuestas de preferencia.

Se muestra aquí que no es verdad que sólo haya una legalidad de preferencia, según la altura de valor. Hay, además, una segunda, según la fortaleza de valor. Es una legalidad completamente distinta a aquélla, incluso dirigida contra ella, según la tendencia. No da la preferencia a los valores más altos, sino a los más bajos. Y esta preferencia de los valores más bajos es tan determinante para la esencia de la moralidad como la de

los valores más altos. Sólo que es una preferencia de otra índole. No rige para el cumplimiento de los valores, sino para evitar los disvalores. Se puede decir en cierto sentido que la jerarquía misma de los valores es doble —o de dos caras o de doble sentido. Pues como el incremento de la fortaleza está dirigido contra el incremento de la altura, sigue siendo unitaria la sucesión del orden como tal. Pero esa sucesión es bipolar; y los dos polos reclaman prevalencia. Solo que la prevalencia de ambos lados es esencialmente diferente. Los valores más bajos tiene su «peso» singular frente a los más altos, mientras que éstos tienen su superioridad en la donación de sentido y cumplimiento de la vida. Pues en los más bajos no se halla el sentido de la vida moral, así como tampoco en los más altos sus fundamentos. Así sucede que las dos clases de prevalencia pueden existir juntas en la sucesión del orden.

Pero la moralidad no consiste en los valores como tales. Los valores tiene su ser en sí ideal, independientemente de todo cumplimiento. Y la moralidad es su cumplimiento en el hombre; por tanto, una relación del hombre real con ellos. Y en correspondencia con el sentido doble de la jerarquía, esta relación es una relación doble, con doble deber y doble exigencia: no vulnerar los valores más bajos y, a la vez, realizar los más altos. A lo que corresponde el estado de cosas que se refleja en toda moral positiva de que siempre hay valores más bajos que ya están cumplidos en una proporción completamente diferente que los más altos. A ellos es inherente la exigencia negativa y su característica pretensión de anteponerla a la positiva.

Pero prescindiendo de esto, también se pueden dividir todos los valores morales en aquellos que portan una exigencia negativa y aquellos que portan la positiva. Del primer tipo es ante todo el valor básico de la pureza, cuyo contenido entero es negativo (evitar lo malo, véase cap. 42 a). Asimismo forma parte de este grupo la justicia con toda la serie de sus «prohibiciones»; después la contención como limitación interior y refrenamiento; de modo similar sucede con la modestia, la discreción, la distancia, la humildad. Es más, incluso en el amor al prójimo, al lado de lo positivamente creador, aún hay un rasgo de negatividad, en tanto que toma su motivo «de la necesidad». Estas virtudes representan predominantemente la preferencia de valor de la fortaleza en la moralidad. A la preferencia de valor de la altura representan las virtudes del segundo tipo —no son sólo los valores morales más altos, sino que en todo estrato hay

algunos de ellos; claro es que cuanto más hacia arriba tanto más abigarradamente se encuentran ellos. De este tipo ya son los valores básicos universales de lo noble y de la plenitud, el primero apuntando siempre a lo axiológicamente más alto como tal, el último dirigido de un modo exclusivamente positivo a todos los valores captables. La misma tendencia muestra la valentía, la sabiduría, la fidelidad, la fe (sobre todo la ciega) y los tipos más altos del amor.

La moralidad presenta un rostro doble —su símbolo es la cabeza de Jano. Plantea a la vez la exigencia del deber que mira hacia atrás y la que mira hacia adelante —no hacia atrás y hacia delante temporalmente, sino axiológicamente. Si hubiera una posición de absoluta seguridad de lo elementalmente valioso, si el que se esfuerza con seriedad pudiera estar siempre absolutamente seguro de sí mismo —acaso en el sentido de un perfecto dominio de sí mismo, de una perfecta honradez, de un perfecto comedimiento de sí mismo—, podría pasarse sin el vigilante mirar hacia atrás, hacia el campo del interés de los valores más bajos, y únicamente miraría hacia arriba, al campo de los valores más altos, cuyo cumplimiento aún se halla ante él. Pero el hombre no es así. Ninguna exigencia tan elemental se le convierte por completo «en ley natural» (según la expresión kantiana), siempre le queda frente a esa exigencia la libertad del pro o en contra, siempre ha de contar con la recaída. Todo lo moralmente valioso está amenazado siempre por entero, claro es que en una medida infinitamente graduada. Esto hace que la exigencia negativa y con ella la preferencia de la fortaleza de los valores más bajos siga siendo actual hasta en los niveles más altos de la moralidad humana.

h) La antinomia en la esencia de lo bueno

Pero de este modo se modifica el sentido de lo bueno. No se necesita que se elimine nada de lo que hemos visto en el análisis de lo bueno. Lo bueno es y sigue siendo también de este modo la «teleología del valor más alto» (véase cap. 39 h). Pero esto sólo es la mitad de su esencia, el lado positivo en él. Corresponde a la ley de la preferencia de lo más alto. Pero a esta ley ahora se contrapone la ley de la preferencia de lo más fuerte. Es el reverso negativo de lo bueno, que apunta a la seguridad de los fundamentos de la vida moral.

La jerarquía única de los valores tiene sentido doble, acentuado de modo singular en ambos polos. Y como lo bueno está referido a esta

jerarquía, lo bueno mismo, con la doble legalidad de preferencia que reina en ella, llega a ser de doble sentido. Son dos direcciones heterogéneas de preferencia, que exigen ambas validez en él. Y como son contrapuestas, chocamos aquí con una antinomia primordial situada en la esencia de lo bueno como valor moral básico más abarcador: la preferencia incondicionada de los valores más altos se ve limitada por la preferencia asimismo incondicionada de los valores más fundamentales.

Los valores morales más especiales tienen en cuenta, como vimos, esta dualidad de la exigencia. Y asimismo desde aquí se puede abarcar la doble tipicidad de las morales vigentes, en tanto que unas se aplican claramente a los valores más fuertes, esto es, procuran de modo preferente evitar el delito más grave, y las otras se aplican a los valores más altos, esto es, procuran de modo preferente el cumplimiento de los ideales de contenido más rico. Toda moral de la justicia, de la contención, de la abnegación, de la pureza, es del primer tipo; toda moral de la valentía, de la sabiduría, de la plenitud, de la fidelidad, del amor o de la grandeza moral, es del último tipo. La parcialidad de la una es tan humana como la de la otra. Ambas son igualmente mitades. Sólo una moral que unifique las dos tendencias de preferencia en una síntesis podría llamarse moral en el pleno sentido de la palabra.

A todas las antinomias materiales del valor, que existen predominantemente entre valores de la misma o de cercana altura, hay que añadir aquí, por tanto —radicando en la esencia misma de lo bueno—, la antinomia universal de la preferencia del valor entre los valores más altos y los más bajos como tales. Se cruza, según la dimensión, con aquéllas. Se la puede denominar con razón la antinomia ética básica.

i) La idea de la síntesis de las dos tendencias de preferencia

No se puede anticipar si esa antinomia podrá ser resuelta alguna vez por completo por la mirada finita del hombre para el valor. Pero lo que se puede ver claramente es que el sentimiento del valor también busca aquí una síntesis de las dos tendencias de preferencia —y claramente remite a ella en el valor de lo bueno, exigido como unitario, aunque en concreto no intuible de modo unitario. Sucede aquí claramente como en los más altos valores de virtud, que también pueden ser anticipados por el sentimiento del valor como síntesis exigidas, pero no pueden ser contemplados en la unidad de un ideal moral concreto.

En cambio, no es difícil llegar a ver cómo tendría que resultar en general la síntesis en la esencia de lo bueno —su esquema formal más acá del cumplimiento del contenido. Por supuesto que la tendencia de preferencia de la fortaleza es una tendencia negativa, una tendencia no hacia los valores, sino a alejarse de los disvalores; se puede decir, por tanto: una ateleología de los disvalores más bajos (esto es, de los más graves en peso). Pero una tendencia así propiamente no está dirigida en absoluto en contra de una teleología positiva de los valores más altos. Se presenta más bien como la continuación de la misma tendencia básica.

Si esto se expresa de modo positivo, la síntesis entre la preferencia de la fortaleza y la preferencia de la altura no significa nada más que el que la moralidad en pleno y autentico sentido siempre tiene que ver a la vez con «toda» la escala de los valores morales, que los valores más bajos nunca llegan a ser indiferentes por mor de los más altos, como estos nunca son superfluos por mor de los más fundamentales. Si se reconoce cuánto se inclina a la parcialidad precisamente en este punto la angostura de la consciencia humana y finita del valor, cuán lábil es su equilibrio precisamente en esta línea fronteriza, entonces resulta claro que esta exigencia es eminentemente práctica y actual; y mayormente para el que tiende hacia lo más alto, pues en él están amenazadas mayormente las bases más elementales.

Esta posición de seguridad frente a la ofensa de índole más elemental nunca está garantizada en el cumplimiento de las exigencias más altas —en todo caso no más que éste en aquéllas. La auténtica moralidad tiene que construirse desde abajo y trabajar continuamente en el fundamento; y cuanto más alto se construya, tanto más, pues tanto más tiene que soportar el fundamento. Pero su sentido nunca puede agotarse en este trabajo; ese sentido radica en la construcción de por encima.

La síntesis de preferencia en la esencia de lo bueno no significa nada más que la exigencia de la solidez desde abajo en tanto que es la condición de toda auténtica altura moral. Y también aquí es claro, a su vez, que tanto la antinomia como la idea de la síntesis no se refiere a la relación de los valores mismos, sino a la de su cumplimiento. Pues los valores más bajos como tales no contradicen a los más altos, sólo la preferencia de su cumplimiento contradice a la preferencia del cumplimiento de los más altos. Pero la síntesis significa más bien el estar condicionado el cumplimiento de los unos por el cumplimiento de los otros en uno y el mismo hábito

ético básico. Quien verdaderamente quiera la altura tiene que querer antes que nada los fundamentos.

De un modo más concreto, se puede expresar lo mismo así. Es errónea una vida moral que se aplique únicamente a los valores más altos y descuide los más bajos, como si fuera posible realizar aquéllos suspendidos en el aire, sin fundamentos. Y es pobre una vida moral que permanezca cautiva con todas sus intenciones en los valores más bajos y se agote en ellos. Una moral que culmina en el dominio de sí mismo y en la justicia fácilmente se convierte en «farisaica». Se agota en la prevención de los delitos y de las más bajas maldades; convierte en carente de contenido la libertad espiritual que consigue. Pero llega a ser peligrosa una moral que dispone y examina todo según la personalidad; esta moralidad destruye el terreno sobre el que crecen las personalidades. El cumplimiento del sentido de la humanidad no radica nunca en los fundamentos de la vida moral; pero la posibilidad de cumplir este sentido no depende nunca únicamente de su contendido positivo. Las metas deben estar colocadas tan en lo alto que el hombre únicamente las pueda contemplar, pero las bases deben estar tan firmemente sujetas que él sólo sea capaz de sujetarse a ellas.

Los errores y extravíos que malogran esta síntesis básica son diversos. La mayor parte de las morales vigentes y de las teorías filosóficas no escapan a ellos. Junto a toda la parcialidad de las materias de valor contempladas, aparece la parcialidad básica de la tendencia de preferencia. La nueva moral que aparece con la pretensión de «moral superior» rechaza demasiado fácilmente las viejas morales «inferiores» todas juntas —un error que se tiene que vengar de ella, aunque verdaderamente sea la más alta. No ve que derriba su propio fundamento.

Así le pasó a Nietzsche con la moral del cristianismo. Vio correctamente esto: el amor al más lejano es el valor moral más alto. Pero, sin embargo, se equivocó a la vez: el amor al prójimo es el valor «más fuerte». El error del cristianismo es que sitúe el cumplimiento de la vida moral únicamente en el amor al prójimo. El error de Nietzsche es creer que es posible el amor al más lejano sin el fundamento del amor al prójimo, incluso que también sólo en sí mismo (en sus metas) tiene sentido. Únicamente en la síntesis se halla el mutuo sostén de ambos ideales. Pero contemplar la síntesis es una tarea de dimensión completamente diferente a adherirse al uno y despreciar al otro.

En este punto, la moral del cristianismo primitivo fue en su tiempo más sabia frente a la vieja moral de la justicia, moral que con razón le parecía pobre; más sabia en su tendencia de «no abolir, sino cumplir». El cumplimiento es el sentido de todo progreso en la vida moral. La abolición de lo antiguo socaba lo nuevo ya en germen. En verdad, siempre se exige la síntesis. Y es difícil de contemplar. La angostura de la mirada para el valor le marca sus límites. Por eso, vista históricamente, la vida moral de la humanidad ha progresado tan poco —pese a toda la vitalidad y a toda la seriedad de los anhelos y esfuerzos humanos.

El secreto del progreso moral consiste en que sólo hay un avance en toda la línea, pero no en fragmentos —que con la tendencia hacia lo más alto tiene que crecer siempre a la vez también la tendencia hacia lo más elemental. Todo «progreso» distinto sólo es aparente. Abandona por una parte lo que obtiene por otra.

Capítulo 64. Valor e indiferencia al valor

a) Diversa altitud de las escalas del valor y unidad de la indiferencia al valor

En la reducción de la tabla de la oposición (cap. 61 b), se efectuó la exclusión de lo indiferente al valor y de su doble relación con el valor y el disvalor. Pero en la medida que toda concreta escala valor-disvalor encierra en sí un punto de indiferencia, este punto se muestra incluido en la relación axiológica básica. Y en tanto que, por otra parte, lo indiferente al valor designa la posición de lo ontológico como tal respecto al ámbito entero de las graduaciones del valor, radica en este punto un problema límite de la tabla del valor. Así, pues, este problema, en definitiva, no puede permanecer excluido del ámbito de los problemas del valor. Exige su discusión especial. Y esta discusión llega a ser tanto más importante cuanto ya se mostró que, pese a esa exclusión, la jerarquía de los valores se encuentra en una relación completamente determinada respecto a la indiferencia al valor.

Lo que hace tan difícilmente captable de modo objetivo la jerarquía de los valores, junto a todos los límites de la contemplación del valor, es también la circunstancia de que, en el seno de ella, no hay ninguna orientación firme de la escala de altura. Lo mismo es válido, evidentemente, para

la jerarquía de los disvalores, esto es, para el escalonamiento de su gravedad, que en cierto modo configura la continuación de aquélla «hacia abajo».

Ahora bien, la jerarquía, por su posición en el «espacio del valor», cae en la dimensión de la polaridad de valor y disvalor. Pero en esta dimensión hay el punto fijo al que está referido todo ser valioso y todo ser contrario al valor, el punto de indiferencia. Es el punto cero absoluto de la dimensión de la altura. Le corresponde —atravesando en cierto modo por toda la amplitud del reino del valor— un nivel único intermedio en el que se separan valor y disvalor sin diferencia de diversidad material y cualitativa.

Por tanto, este nivel de la indiferencia es un nivel para todas las escalas materialmente separadas, esto es, para las escalas de todo valor concreto y de su correspondiente disvalor. Todas estas escalas cruzan el nivel de la indiferencia. Pero como ellas, con su envergadura muy diferente, vinculan entre sí altitudes también muy diferentes, entonces necesariamente también es muy diferente su situación frente a la indiferencia al valor. Pero en la medida en que la posición de la indiferencia al valor es fija y absoluta para todas, esto significa que en su altitud «absoluta» son diferentes.

Hay algunas escalas del valor cuyo polo positivo se encuentra sólo muy poco por encima de la indiferencia al valor, pero cuyo polo negativo se sitúa muy por debajo; y hay algunas cuyo polo positivo se eleva hasta una altura considerable sobre el nivel, mientras que el negativo se encuentra muy cerca bajo él. Del primer tipo son manifiestamente las escalas de los valores más bajos; del último, las de los más altos.

De este modo, se confirma la ley axiológica de que los valores más bajos son los más fuertes y que los valores más débiles son los más altos. La «fortaleza» se muestra en la honda posición de lo disvalioso, esto es, en la gravedad de la ofensa al valor. Esta relación entre altura y fortaleza en su posición casi indirectamente proporcional es lo que encuentra su expresión esquemáticamente intuitiva en la referencia de todas las escalas del valor al nivel de unidad de la indiferencia al valor.

b) Relatividad de las alturas de valor y de las profundidades de disvalor a la indiferencia al valor

Quien se acerca al análisis de los valores sin consideración de este estado de cosas aguarda involuntariamente que el punto de indiferencia constituya en toda escala del valor el punto intermedio; que valor y disvalor

disten de él lo mismo; que, por tanto, acaso el vicio del incontenido y la virtud del contenido o la minusvalía del que carece de amor y la bondad del que está lleno de amor signifique la misma «extensión» axiológica, sólo que con signos opuestos.

Esto es manifiestamente falso. Y no sólo, por cierto, porque las extensiones aquí sólo son símiles y además difícilmente podrían ser mensurables, sino también es falso por toda su concepción. Pues o las envergaduras de todas las escalas del valor son igualmente extensas o no son igualmente extensas. Ahora bien, en el primer caso de esa suposición tendrían que encontrarse todos los valores igual de altos sobre el punto de indiferencia y todos los disvalores igual de hondos bajo ese punto de indiferencia. Y en el segundo caso tendría que corresponder al valor que se halla más alto el disvalor que correspondientemente se halla más profundo; lo que expresado de otro modo querría decir que los valores más altos serían, a la vez, los más fuertes y los más bajos, a la vez, los más débiles. Ambos casos son manifiestamente falsos. Lo primero contradice a la clara diferenciación de altura de los valores en el sentimiento vivo del valor (por ejemplo, en el escalonamiento de las respuestas al valor y al disvalor) y lo segundo a la ley de la fortaleza, que dice exactamente lo contrario.

Esto cambia tan pronto como se abandona el prejuicio del «punto medio». El punto de indiferencia no es necesariamente el medio de las escalas concretas del valor. Más bien se halla ya más cerca del valor, ya más cerca del disvalor, según la altura de rango del valor. Claro es que también puede encontrase en el medio; y hay una serie de valores de altura de rango intermedia en cuyas escalas esto es casi acertado (por ejemplo, en la escala de valentía y cobardía o de humildad y altanería); aquí el valor y el disvalor presentarán aproximadamente el mismo carácter axiológico fuertemente acentuado.

Ahora bien, la diversidad de la posición del punto de indiferencia en las escalas concretas del valor no significa de ningún modo una oscilación de la indiferencia misma del valor. Más bien, ésta se halla fija, como un nivel único, mientras que, por su parte, las escalas adoptan altitudes extremadamente diferentes frente a este nivel, lo que, a su vez, corresponde exactamente a su altitud también muy diferente entre sí. Sucede que precisamente la referencia unitaria de las escalas a la indiferencia al valor confirma la ley de la fortaleza. Según esta ley, no tiene que corresponder al

valor más alto el disvalor que se halla más hondo (más pesado), sino el que se halla más alto (más insignificante).

Esto es lo que se puede comprender de un modo muy sencillo con la relatividad de todas las escalas a la única indiferencia al valor. Es más, también se comprende que si además todas las escalas fueran de la misma envergadura, la proporcionalidad directa de altura y fortaleza tendría que ser cierta, por así decir, de un modo exactamente matemático. Según esto, se explica fácilmente, a su vez, por la diversidad de la envergadura, que haya relaciones del valor a las que la proporcionalidad no convenga de modo tajante. Esta explicación es de la mayor importancia para la comprensión de la relación de altura y fortaleza en tanto que se desprende de ella que la ley de la fortaleza tampoco queda anulada en los casos aparentemente excepcionales, sino estrictamente cumplida. Se complica con una legalidad distinta, cuya estructura exacta no conocemos, esto es, con una legalidad que afecta al variar de la envergadura de valor a disvalor en la multitud de las escalas.

Si comparamos la serie ascendente de valores expuesta en el capítulo anterior (63 f) con las correspondientes respuestas al valor y al disvalor, obtendremos la ilustración de la modificación de altura de todas las escalas del valor. La carencia de honradez (robar, por ejemplo) es criminal. En cambio, la honradez sólo alcanza la altura de lo que se ha de aprobar, esto es, casi coincide con la indiferencia al valor, sólo se eleva mínimamente sobre ella. Mentir es infamante, pero ya no es criminal; la veracidad, sin embargo, ya merece un reconocimiento completamente positivo. La carencia de amor no es infamante de ninguna manera, pero, desde luego, es moralmente minusvaliosa, mientras que el amor al prójimo impone respeto. La incapacidad para la fe ciega sólo es una cierta debilidad, pero la fe ciega es algo que merece veneración. El desinterés por el destino y el futuro de la humanidad apenas se puede denominar no-virtud, testimonia únicamente la falta de grandeza moral; sin embargo, el amor al más lejano tiene directamente algo de heroico por la grandeza de su autosuperación y merece admiración. Finalmente, la falta de la virtud del obsequiar no es notoriamente un defecto moral, pero su presencia actúa como una especie de perfección moral.

Si comparamos las dos últimas escalas del valor con la primera, se muestra claramente la posición extrema inversa respecto a la indiferencia al valor. En la honradez, casi se halla toda la escala por debajo de su nivel,

apenas se eleva sobre ella el valor; en el amor al más lejano y en la virtud del obsequiar, casi toda la escala se halla por encima del nivel, el disvalor se sitúa apenas por debajo. Los valores que se encuentran en medio muestran un ascenso manifiesto, un progresivo «moverse hacia arriba» tanto de los valores mismos como de los disvalores. Los disvalores, no obstante, se aproximan cerca del nivel de la indiferencia, los valores se alejan de él.

Por eso se puede formular intuitivamente la ley de la fortaleza: con la altura de valor se desplaza la altitud absoluta de toda la escala del valor frente a la indiferencia al valor; por tanto, también —y en el mismo sentido, por cierto— la de los disvalores. En los valores más altos, toda la escala se sitúa más por encima del punto de indiferencia; en los más bajos, más por debajo. Por eso, en los valores más bajos, el disvalor se sitúa profundamente bajo ese punto; en los más altos, se aproxima mucho a él. Ahora bien, como la distancia de profundidad del disvalor frente al punto de indiferencia indica la medida de la gravedad de un delito contra el valor y en la gravedad del delito se muestra la fortaleza del valor, de este diagrama se sigue en general y por principio lo que sólo se podía ver hasta ahora inductivamente desde los valores concretos: que los valores más bajos son los más fuertes.

c) Lo absolutamente indiferente al valor y lo absolutamente valioso

Para concluir, ha de indicarse aquí todavía —desvinculadamente— que, además del punto cero común de las escalas del valor, hay todavía una segunda forma de aparición de lo indiferente al valor, en cierto modo como fenómeno límite de la tabla del valor.

La visión de conjunto de los valores pone por encima de toda duda que la creciente altura de valor también significa incremento del carácter mismo de valor y la decreciente altura de valor disminución del carácter de valor. Esto no es en absoluto una evidencia. También podría ser perfectamente al revés. El valor más bajo, desde luego, es el más fuerte y, justo así, como tal, es sentido inmediatamente en la gravedad de la ofensa. Pero para el sentimiento del valor es significativo el que, para él, empalidezcan los caracteres de valor de los valores más fuertes, mientras que los de los más altos sean sentidos con la mayor plasticidad.

Los valores más elementales, cuando son cumplidos, llegan a ser aceptados con una cierta naturalidad —así la vida, la salud, el bienestar, en especial lo que forma parte necesariamente de las necesidades diarias,

pero, además, también, la mayoría de las posesiones no necesarias en la medida en que se está acostumbrado a ellas justamente como a lo necesario. Se siente el valor de tales bienes sólo cuando a uno le faltan. Lo que se siente de este modo no es de ninguna manera, por tanto, su altura de valor, sino su fortaleza de valor, esto es, la gravedad del disvalor, de la carencia, de la necesidad, de la indigencia, del estar amenazado. Entonces, el valor de tales bienes se siente de modo doloroso indirectamente incrementado. Su palidez es cambiada, por la necesidad, en colores intensos. Pero propiamente estos colores no son los suyos. Y sólo se necesita reflexionar sobre si merece la pena la vida por mor de estos bienes para que desaparezca de ellos el color prestado. De modo semejante sucede en el ámbito de los valores morales con los que en ese ámbito son los valores más fuertes (como la justicia o la contención).

Pero siempre, tanto en los bienes como en las virtudes, el carácter de valor aún es inmediatamente sensible, pese a su palidez. Esto sólo cambia si se retrocede un nivel hasta los más elementales momentos de valor que nosotros podemos captar, hasta las «más universales oposiciones del valor» (véase cap. 31-34). Aquí el sentir inmediato de los valores está en los límites de su sensibilidad; para cada uno de estos valores, se necesita ya de una completa visión de conjunto de la situación axiológica global para hacérselo sensible. Del modo más claro sucedía esto en las oposiciones modales del valor (cap. 32).

Y desde luego estos valores aún no son los últimos, aún no son propiamente elementos absolutos. Son solamente los últimos elementos cognoscibles en esta dirección. Apenas puede dudarse de que más allá de ellos se hallan ulteriores elementos; no sólo ya no es sensible su carácter de valor: él se acerca a la indiferencia al valor. Si además se reconoce que la mirada para el valor del hombre busca incansablemente una primera unidad simple más allá de estos elementos que son dados en irreductible pluralidad y que semejante unidad tendría que hallarse necesariamente más allá del alcance del sentimiento del valor, resulta lógica la idea de que este punto límite irracional del reino del valor tendría que ser, a la vez, el límite del carácter de valor mismo, esto es, que él ya no tendría que ser un valor, sino algo absolutamente indiferente al valor —a saber, una determinación meramente categorial de unidad de todos los valores (véase cap. 30 c). Como de todos modos hay una plétora de determinaciones categoriales (legalidades, estructuras, etc) que se extiende de modo profundo en el

reino del valor, en esta consecuencia metafísica no radica en absoluto nada especialmente atrevido.

Naturalmente, no se puede establecer nada determinado sobre esto. Nada es más oscuro en el reino del valor (tal y como nosotros hoy lo vemos) que el problema de una unidad elemental situada antes de toda pluralidad. Pero precisamente la perspectiva global de la diversidad del valor, hasta donde ella se puede abarcar, sugiere esta idea. Pues no cabe ninguna duda del decrecimiento de los caracteres sensibles de valor «hacia abajo». Un valor límite absoluto en esta dirección —si lo hay— necesariamente también tiene que ser límite del ser valioso mismo. Pero esto es lo absolutamente indiferente al valor. El «comienzo» ideal del reino del valor reside en el nivel del punto cero axiológico.

Esto proporciona, además, un nuevo punto de vista de la disposición global de la tabla del valor. Suponiendo que su «comienzo» ideal no sea un valor, ¿cómo hay que pensar, entonces, su despliegue y su definitiva culminación? Evidentemente, tendría que acabar en un valor cuyo carácter axiológico configurara el polo contrario absoluto del comienzo —por tanto en algo valioso por todos los lados, en algo «absolutamente valioso» en el sentido del abarcamiento del valor. Por el análisis de los valores más altos, ha llegado a ser suficientemente claro que nosotros no podemos contemplar de modo concreto algo semejante, así como tampoco algo absolutamente indiferente al valor. Pero a la vez se hizo claro desde ese análisis que toda la diversidad del valor —sobre todo cuando presentaba oponibilidad y posición complementaria— empujaba imperiosamente a la síntesis del valor, de lo que la eterna «búsqueda» del sentimiento del valor rinde autorizado testimonio. Hasta ese punto la idea de una síntesis suprema de todos los valores no es en absoluto un juego ocioso de la fantasía. Un «valor supremo», entendido en este sentido, sería, de hecho, la estricta contrapartida de lo absolutamente indiferente al valor del comienzo. Del mismo modo que en esto último desaparece el carácter de valor, así también tendría que desaparecer en lo absolutamente valioso —esto es, con el incremento extremo del carácter de valor— toda diferencia material. Entonces toda posible materia de valor aquí sería unificada. Aquí habría el *maximum* tanto en contenido como en valor, allí el *minimum*.

d) Comienzo y fin del reino del valor

Si se relaciona con esta perspectiva la ley de la altitud de las escalas del valor, según la cual al valor más alto también corresponde el disvalor que se halla más alto (esto es, el más insignificante), entonces, en el comienzo de la diversidad del valor, cuando el polo positivo de la escala cae en el nivel de la indiferencia al valor, el negativo tendría que situarse lo más profundamente bajo él, esto es, tendría que ser el disvalor más grave y absoluto, lo absolutamente contrario al valor, en lo que todo contenido de valor es aniquilado. En cambio, en el «fin» del reino del valor, que es su perfección, cuando el polo positivo de la escala se halla en lo más alto, el negativo tendría que adoptar asimismo la posición más alta posible para un disvalor; esto es, tendría que caer justo en el mismo nivel de la indiferencia al valor, en donde se situaba en el «comienzo» el polo positivo.

De este modo resultaría una estricta simetría de toda la disposición. La escala valor-disvalor de los valores más altos se situaría completamente por encima de la indiferencia al valor; la de los más bajos, completamente por debajo. El disvalor de los primeros coincidiría según la altura axiológica con el valor de los últimos. Esta identidad de la altitud no necesitaría contradecir ni la diversidad materialmente extrema ni tampoco la oposición por principio de valor y disvalor. Esta última se repetiría proyectada en el punto cero mismo. Se conservaría con la desaparición de la distancia.

Pero entre el comienzo y el fin residiría toda la diversidad de los valores. No conocemos ni los límites de arriba ni los de abajo del reino del valor y todos los pensamientos sobre ellos (también los aquí indicados) siguen siendo suposiciones. Sólo conocemos una sección intermedia de la diversidad de las materias y de su orden jerárquico. Pero al menos en esta sección es claramente cognoscible el desplazamiento de las escalas, cuyos extremos tendrían que configurar los límites de arriba y de abajo.

TERCERA PARTE:
EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD
(Metafísica de las costumbres)

Sección I:
Cuestiones críticas previas

Capítulo 65. Enlace del problema

a) La instancia que toma posición en el hombre

La tabla del valor es la mitad del problema ético. La otra mitad es la metafísica de los actos morales. En cuyo centro se halla el problema de la libertad de la voluntad.

La moralidad no consiste en los valores como tales. Es algo distinto, es vida real del hombre, cumplimiento de los valores en el hombre. Pero como el cumplimiento, a su vez, sólo puede radicar en la conducta del hombre, así, junto a la cuestión del valor, aparece en primer plano desde ahora la nueva cuestión de acerca de qué instancia determina en el hombre su conducta frente a los valores.

Esta instancia no es la contemplación del valor o el sentimiento del valor. No es una instancia que capta, sino una que decide, que toma posición respecto a lo captado. Si tuviera que ver con el captar, resultaría el principio de Sócrates de que la virtud es el saber. Pero el saber no es ni con mucho la virtud —por no hablar de que tampoco se llega al saber sin un cambio de orientación que ya se apoya en una fundamental toma de posición interior. Ahora bien, si se profundiza en esta situación, se encuentra en la vida del alma una maraña de poderes de procedencia externa e interna, los cuales son determinantes, todos según su parte, de la conducta real

de una persona. Y también la conducta interior, la mera disposición de ánimo, ya es conducta real. Ciertamente, también los valores sentidos desencadenan inmediatamente tomas de posición —a favor del valor captado, contra el disvalor—, pero este momento de la toma de posición sólo es uno entre muchos y no es de ninguna manera el más elemental. Así, pues, en la medida en que se halla «en el poder» del hombre decidirse a favor o en contra de un valor sentido, ¿qué proporciona la dirección a la conducta real?

Este algo en el hombre es precisamente lo mismo que se mienta con «la libre voluntad». Y hay que entender en este sentido la afirmación de que los valores morales están referidos esencialmente a la libertad de la voluntad. Con esta afirmación, se mienta justamente que ellos sólo aparecen en los actos en los que de algún modo tiene voz una instancia decisoria tal (véase cap. 38 a). Es lo peculiar del valor y disvalor moral, que es «imputado» a la persona, que a ella le corresponde la culpa, la responsabilidad o el mérito. La persona no está afectada simplemente por el valor (o el disvalor); también se la considera como autora de su cumplimiento y de su malogramiento. Con esta autoría, se mienta algo muy simple: quien hace lo incorrecto, igualmente «podía» obrar rectamente; quien miente o rompe la confianza «podía», desde luego, obrar de otro modo; no estaba forzado, dependía de él decir la verdad o justificar la confianza demostrada. Y sólo en tanto que «dependía de él», se trata de una mentira o de una ruptura de la confianza reales. Asimismo, quien obra rectamente, quien dice la verdad, etc, sólo es realmente recto y veraz en tanto que dependía de él obrar de otro modo.

Y a la par se ve inmediatamente que la expresión «libertad de la voluntad» es demasiado estrecha. Los valores morales no son inherentes de ningún modo únicamente a los fenómenos de la voluntad propiamente dichos. El título conceptual de libertad de la voluntad, mediante el que se nombra a todo un complejo problema, era suficiente para una mera ética del deber y de fines. En una ética así, la acción y la volición son fenómenos básicos. Pero ya hay decisión y toma de posición en la disposición de ánimo, mucho antes de todo querer propiamente dicho. Es más, toda conducta de una persona, lo mismo da si aparece exteriormente en la decisión o no, toda orientación, toda dirección, toda actitud en ella, cae ya en cierto modo bajo los mismos criterios del valor moral; por tanto, ya está referida del mismo modo a la libertad.

Así, pues, no es únicamente una libertad de la «voluntad», entendida literalmente, de lo que se trata; es la libertad de toda toma de posición interior y de todo dar dirección. El término «libertad de la voluntad» —una vez que ha adquirido carta de naturaleza y que no es fácil de sustituir— habrá de entenderse en lo que sigue siempre en este sentido ampliado. Sin embargo, de este modo no se menoscaba de ninguna manera el que la volición y la acción sean los fenómenos de orientación más importantes.

b) El hombre como mediador entre el valor y la realidad

Aún hay una segunda línea de problemas que conduce al problema de la libertad. Esta línea radica en la metafísica del deber (véase cap. 19 b). Estriba en la esencia de los valores el que ellos no determinen inmediatamente lo real, como las categorías, sino que sólo expresen un deber ser, el cual sólo llega a ser actual allí donde lo real no le corresponde. Los valores no se imponen irresistiblemente como las leyes ontológicas, sometiendo a todo lo real; su deber ser ideal existe independientemente por completo de su cumplimiento o de su estar incumplido. No tiene por sí fuerza real para abrirse paso. Solamente cuando encuentra un ser que hace suya la exigencia del deber y entra en acción por ella, comienza su ley a penetrar en lo real.

La singular posición del hombre respecto a los valores sólo consiste en que él es precisamente ese ser. Lo es como sujeto personal, gracias a las peculiares cualidades y capacidades de un sujeto semejante, gracias a su contacto con el reino del valor, a su actividad, providencia, capacidad de decisión y actividad para un fin. Como se ve fácilmente, son esos caracteres del sujeto que lo convierten en «persona» y constituyen en él los fundamentos de valor de sus actos (véase cap. 36 b-g).

Entre éstos, la capacidad de decisión es en la que está del modo más manifiesto el momento de la libertad. Esto es extraordinariamente esencial para el estado de cosas metafísico. Si la persona estuviera forzada a seguir la exigencia del deber de todos los valores captados, ciertamente también sería mediadora entre el valor y la realidad, también sería el punto de anclaje del deber en el ser, pero un punto de anclaje pasivo, un mediador forzado. No sería un ser en el que se pudieran presentar peculiares cualidades de valor; podría realizar fuera de

sí valores de situación objetiva, pero no valores morales en sí mismo. El hombre carecería de voluntad frente a los valores captados.

No es en realidad de esta índole la mediación que le toca al hombre. El hombre no es del todo un mediador absolutamente fiel; bajo el punto de vista del valor, el hombre no obra como bajo una necesidad. Si le fuera dada una mirada completa para el valor y un poder ilimitado, no haría perfecto el mundo. Tiene que intervenir con su persona en pro de toda particularidad que le resulta valiosa, en la medida en que esa particularidad tenga que llegar a ser real mediante él. Y esto es justamente para lo que nunca está forzado por el simple conocimiento evidente. Así, pues, aunque sea el único ser que posibilite en la vida la tendencia del deber, es, sin embargo, un mediador muy imperfecto. Un autómata —si pudiera haberlo para una función semejante— sería más perfecto. Pero esa perfección no sería moralidad, sino simple utilidad; sólo podría tener el valor de un medio. Precisamente la imperfección del hombre respecto a la gran tarea que le corresponde en el mundo es su superioridad. Pues sólo así es un ser moral: la imperfección es su libertad. La libertad consiste en que no está forzado, como el autómata, a hacer algo previamente trazado para él —aunque sea algo del más alto valor—, sino que siempre conserva la posibilidad, al menos por principio, de no hacerlo.

c) Independencia del estar referido por principio a la libertad respecto del decidir actual en el caso concreto

Evidentemente, este concepto metafísico de libertad es exactamente el mismo que aquel que resultaba de la esencia de la toma de posición. Por consiguiente, los dos círculos de problemas de nuestras partes primera y segunda desembocan uno en el otro. Ambos conducen, aunque por líneas diferentes, a la evidencia de que la libertad es una condición básica de la posibilidad de todos los fenómenos morales. La esencia metafísica de la persona no depende menos de la libertad que el sentido de la moralidad. Pero con esto todavía no se ha demostrado su existencia. Pues hay una larga serie de aporías que son inherentes a ella. La tarea es ahora ponerlas de relieve y superarlas.

Si se demostrara que la condición no se cumple, se vendría abajo todo lo que se levanta sobre ella. Entonces los valores morales no serían propiamente morales; se perdería su diferencia específica con los valores de situación objetiva. El hombre no sería tampoco un ser moral; lo

que aparece en él como moralidad, simplemente serían ciertas cualidades útiles o valiosas de algún otro modo, cualidades que le corresponderían o no según la constelación de las relaciones ontológicas —como también a las cosas les corresponden o no cualidades de valor según su condición. Sin embargo, estas cualidades no podrían provocar desaprobación, desprecio, indignación, o reconocimiento, veneración, admiración, así como tampoco lo pueden las de las cosas. En una palabra, todo el sentido de la moralidad se aniquilaría si la libertad se mostrara como una ilusión.

Esto ha sido negado una y otra vez por los que se han ocupado con ligereza de la cuestión de la libertad —y algún célebre nombre habría que citar aquí— y aún hoy es negado por los mismos. La técnica de las formulaciones brillantes, formulaciones que ocultan las oscuridades, no ha actuado en ningún problema de un modo tan engañoso y seductor como en éste. Y quizás en ningún otro problema está el hombre tan inclinado a caer en la seducción. Por estar inclinado sentimentalmente, se produce la circunstancia de que es mucho más fácil y satisfactorio dar espacio a una «solución» cogida intuitivamente al vuelo que seguir impertérritamente la cadena de problemas sin mirar de reojo a los resultados y sin saber a dónde lo conducen a uno las consecuencias. Es más, les puede parecer a algunos temerario poner las más grandes cuestiones básicas de la vida tan en el filo de un único «o lo uno o lo otro». Sólo que de este modo se olvida que el hombre no hace los problemas, sino que justamente se los plantea esa vida cuyo enigma no puede eliminar.

Es de importancia decisiva para la comprensión de los fenómenos éticos sacar las consecuencias en este punto con estricta exactitud; no exagerarlas, pero no darse por satisfecho tampoco con medias tintas.

La dependencia de los fenómenos morales —en tanto que morales— de la libertad de la voluntad no hay que entenderla como si no hubiera, sin libertad, justicia, amor al prójimo, veracidad, etc.; más bien, también habría, entonces, sin excepción y sin mengua, estos fenómenos, sólo que entonces no serían fenómenos propiamente morales. El carácter ontológicamente cualitativo de la conducta de una persona es independiente por completo, evidentemente, de si la persona «podía obrar de otro modo» o no. Solamente el carácter moral de la conducta no es independiente de ello. La justicia es una virtud sólo en tanto que la persona tenga, al menos por principio, la posibilidad de ser injusta; el amor al prójimo, sólo en

tanto que la persona también haya podido carecer de amor. Esto no quiere decir de ninguna manera que el valor moral del amor sea tanto más grande cuanto mayor sea para la persona la tentación de carecer de amor. Esto pondría completamente del revés el sentido del valor moral. Al contrario, cuanto más firme esté un hombre en la virtud tanto más grande es su valor moral. Pero esto quiere decir que cuanto menos precise el hombre en el caso concreto de una particular decisión «libre» de la voluntad para acertar con lo recto, tanto más alto se sitúa moralmente.

Así, pues, la libertad de la que aquí se trata no atañe en absoluto al conflicto de motivos en cada caso. También existe allí donde no hay ningún conflicto moral, donde no se toma ninguna decisión. Consiste únicamente en la posibilidad por principio, en el no estar forzado. Y esta base de principio tiene que seguir existiendo. Sin ella, el ser moral se convierte por completo —también en su perfección más alta— en un ser moralmente indiferente; bien entendido, no en un ser indiferente al valor en general —pues las cualidades de la conducta humana permanecen intactas en su «valor de situación objetiva» (por ejemplo, en el anexo valor de bien para los otros)—, sino sólo en un ser «moralmente» indiferente, no imputable, no responsable, no culpable y no meritorio.

La relación entre libertad y valor moral se puede equiparar a la relación entre valor de bien fundante y valor moral. Esta relación tampoco es cuantitativa. La altura del valor moral ni aumenta ni disminuye con la altura del valor del bien (véase cap. 26 a); no obstante, este último es el fundamento de valor del primero, depende de él el valor moral. Aquí ahora sucede *mutatis mutandis* de modo similar. El valor moral sólo está referido a la libertad por principio, la persona tiene que tener «en general» la posibilidad de comportarse así o de otra manera. No importa cuán grande sea para ella el conflicto, cuán fuertes sean los motivos contrarios. Ciertamente, un hombre llega a ser consciente de su libertad lo más pronto cuando está puesto ante una decisión actual. Pero su ser libre por principio no consiste en absoluto en la consciencia de la libertad, sino que de modo manifiesto es independiente de ésta. Y más bien el valor moral es tanto más alto cuanto menos precisa de una resolución especial, cuanto más estacionaria es la actitud básica. Pero la actitud básica misma, que entonces es portadora precisamente del valor moral, descansa ya sobre la libertad; a su vez, también habría podido ser en sí de otro modo. Y si se continúa hacia atrás la cadena de los actos en los que se ha formado, se da

incondicionadamente en algún lugar con una toma de posición primaria. El que por lo común no se pueda mostrar esta última psicológicamente, como acto, ha de significar frente a ello exactamente tan poco como acaso en el problema del conocimiento la inmostrabilidad psicológica de las condiciones del conocimiento.

Desde aquí se puede ver ya cómo el problema de la libertad no es psicológico y cómo se tiene que malograr si se buscan sus puntos de apoyo en el terreno de los hechos psicológicos.

d) Los casos extremos como prueba mediante el ejemplo

Tan pronto como se agudiza o se embota artificialmente el problema, se pierde la mirada para este estado de cosas. La tesis del estar referidos por principio a la libertad se aplica sin mengua a todos los valores morales. Pero esta tesis llega a ser muy dudosa si se ve en ella algo más de lo que se encuentra en ella, acaso la afirmación de que hay especiales actos de libertad mostrables. Hay valores morales que muestran directamente como falso tal modificación del sentido.

De esta índole es el valor de la pureza y de todo lo emparentado con ella, como la inocencia, la candidez, la llaneza, la sencillez del ser, etc. Una «decisión» del hombre en el sentido de la pureza no es, ciertamente, una imposibilidad e incluso se la puede mostrar en algunos fenómenos de conversión o de cambio de sentido moral (también en el arrepentimiento). Pero ni la conversión devuelve nunca una pureza ya perdida, ni el verdaderamente puro conoce tal conversión. La pureza, no sólo tendencialmente, sino en general, no se puede realizar.

Ahora bien, si se pregunta, en cambio, que dónde está en ella el momento de la libertad o si configura acaso una excepción y no está referida en absoluto a la libertad, se confunde ya en la pregunta el sentido de la libertad moral. Pues la pureza se puede perder y desde el momento en que entra en consideración como valor moral de la persona, está amenazada en esa persona. La salvaguardia de la pureza frente a la culpa moral es en donde se encuentra camuflado el momento de libertad. Pues la pureza de un ser que no tuviera la posibilidad de echarse a perder moralmente, aún sería, ciertamente —incluso en su perfección—, pureza, pero no valor moral. Semejante pureza estaría al mismo nivel que la inocencia de los animales.

El valor de la personalidad nos conduce a error de otro modo. El hombre no elige en ningún caso la peculiaridad de un *ethos* individual.

La encuentra —con todo lo que forma parte por lo general de su ser hombre. Es más, no puede tampoco convertir en objeto de su querer el valor de personalidad encontrado; de este modo, precisamente lo malograría la mayor parte de las veces. Sin embargo, carga con la responsabilidad por el cumplimiento o el malogro de este valor. El malogro se produce, por ejemplo, cuando él se pierde en la uniformidad de las exigencias morales universales o incluso cuando se entrega a la «tiranía» de los valores concretos; asimismo cuando vive superficialmente en la imitación de la peculiaridad ajena con la propia o intenta darse, con la originalidad buscada, una originalidad que no tiene. En todos estos casos le corresponde la culpa por el malogro de su propio ser. También «podía» ser de otro modo. Y aunque de hecho, en el caso concreto, no hubiera podido querer de otro modo, desde luego queda que, en general y por principio, podía ser de otro modo. Además no es necesario en absoluto que su *ethos* ideal estuviera de algún modo captable para él ante sus ojos o fuera objetivo de su tender; es suficiente con que tenga contacto interior con él de algún modo, con que sea un poder determinante en él, no de manera distinta a como también otros valores sentidos. Todo lo que importa aquí es que sea un poder. Si y hasta qué punto da espacio a este poder, ha de depender del hombre de algún modo, aunque nada tenga que ver con el ponderar y la reflexión para elegir —incluso puede fácilmente darle demasiado espacio en perjuicio de los valores universales.

Pero en esto consiste el momento de la libertad, que también está presupuesto tácitamente en el valor de personalidad.

e) La posición metodológica del problema de la libertad

Estos casos extremos demuestran que la cuestión de la libertad se extiende por todo el frente de problemas de la ética. Los valores morales, como los actos morales, pierden su peculiar sentido sin el fundamento de la libertad. Son valores y actos de un ser, por principio, libre. Si el hombre no es ese ser, sus actos no son ni moralmente valiosos, ni contrarios al valor e, incluso, él mismo, ni es bueno ni malo.

De este modo, la cuestión de la libertad nos retrotrae de nuevo a los primeros fundamentos. Plantea el problema de las primeras condiciones básicas del ser moral. Así, pues, esa cuestión habría tenido que ser investigada por completo al comienzo si fuera posible en la ética seguir puramente la *ratio essendi*; todo lo ulterior, toda investigación sobre la esencia

del valor, del deber, de la persona, de la voluntad, de la acción, de la disposición de ánimo, incluso también los análisis de los valores morales, se basa, desde luego, en la presuposición de la libertad.

Que la investigación tenga que tomar un camino distinto, que tenga que aguardar hasta el final el problema metafísico básico, tiene razones puramente metodológicas. El problema de la libertad es el problema más difícil de la ética, su auténtico *exemplum crucis*. Captar correctamente el concepto de la libertad ya presupone una orientación en toda la línea de los problemas de contenido. De hecho, sólo nos acercamos a la cuestión de la libertad si tenemos ante los ojos el estado de cosas desde su base, pero sobre todo sólo después de que nos hayamos puesto en claro la esencia y el contenido de los principios morales. Ahora bien, estos principios son los valores. Éste es el motivo de por qué había que desarrollar por delante la tabla del valor —a riesgo de que ella quede como ilusoria si después no se puede demostrar su condición metafísica básica.

Y así es una necesidad interna poner en cuestión ahora todo lo anterior con el regreso a la cuestión básica y dejar que de este regreso dependa si se justifica o no. Toda aporética —y tanto más una metafísica— sólo se puede desarrollar sobre la base de una visión de conjunto de los fenómenos. Y en este sentido la visión de conjunto de los fenómenos es lo más que han ofrecido las dos primeras partes. Todas las perspectivas teoréticas sólo son hasta ahora miradas previas, anticipaciones. De modo natural, todas están constituidas de manera que el concepto positivo de libertad, si se pudiera justificar, sólo necesite llegar a ser puesto en acción en ellas para darlas interno apoyo. Lo restante se ensamblará entonces por sí mismo.

La cuestión es ahora si les cabe este apoyo.

Capítulo 66. Desarrollo histórico del problema de la libertad

a) Los antecedentes

Que se admita como principio de la valoración moral una única ley moral o todo un reino de valores, no constituye ninguna diferencia para la cuestión de la libertad. Cada valor moral individual, puramente por sí e independientemente de todos los demás, está referido ya a la libertad. De ahí que la presuposición de la libertad sea común, en verdad, a toda

moral, lo mismo da cuál sea el valor elegido en ella como donante de normas. Claro es que no se puede concebir todo valor en forma imperativa —no corresponde a cada deber ser un deber hacer y los mandatos únicamente pueden expresar un deber hacer—, pero sí hay detrás de cada deber hacer un deber ser, detrás de cada imperativo lleno de sentido un contenido de valor. Así, pues, lo que Kant estableció sobre la cuestión de la libertad desde la base del imperativo categórico ha de permanecer en vigor, hasta donde esté visto correctamente, también para todo tratamiento de la cuestión desde la base de una diversidad del valor.

Esto es importante en la medida en que la filosofía kantiana ha formulado por vez primera con agudeza el problema de la libertad. Esta formulación del problema subsiste independientemente de la índole de la solución que Kant ofrece. Se puede rechazar esta solución o tenerla como insuficiente y, a la vez, aceptar plenamente la formulación del problema. Lo que Kant ha llevado a cabo con la mera exposición de su «tercera antinomia» es un punto de inflexión en la historia de la ética filosófica. Lo que ha acontecido desde entonces para la cuestión de la libertad queda, en cambio, completamente en segundo plano. Así resulta por sí mismo que la posición de partida forjada por Kant también tiene que constituir nuestro punto de partida.

La ética antigua, sorprendentemente, se ha interesado de modo superficial por la libertad de la voluntad. Los pensadores antiguos, con naturalidad, la consideran establecida, una naturalidad que muestra claramente cuán poco conocen las dificultades metafísicas sobre las que pasan de largo de este modo. Sienten con razón que sin la libertad no hay nada que hacer, que el sentido de las cualidades morales, de la virtud, de la aprobación, de la desaprobación, requiere imperiosamente la libertad; y tienen en cuenta esta situación objetiva contemplada, considerando simplemente al hombre como libre. Pero no ven que de este modo todavía no se ha demostrado de ninguna manera la existencia de su libertad. Pues en sí incluso también podría ser al contrario, de modo que el sentido de la virtud o de la aprobación fuera uno usurpado. Claro es que de este modo se vendría abajo la moralidad misma, la ética se abandonaría al escepticismo. Pero precisamente de lo que se trata en el problema de la libertad es de esta poderosa alternativa en la que todo se pone en juego desde el fondo.

Se puede llamar ingenua a toda semejante afirmación indiscutida de la libertad de la voluntad. Esta afirmación no conoce la profundidad de

las aporías que conjura. De ahí que no elabore ninguna idea más amplia sobre la libertad. De esta índole es la libertad de elección proclamada de forma mitológica por Platón[60]; asimismo la afirmación de Aristóteles de que el hombre es dueño de saber lo que es bueno y de ser virtuoso[61]. Se acerca ya un poco más a una consideración aporética el concepto fijado terminológicamente por los estoicos de ἐφ ἡμῖν (aquello que hacerlo o no hacerlo «depende de nosotros»): se puede relacionar con él el motivo de la συγκατάθεσις, que significa un «íntimo consentimiento»[62]. Desde luego que también en la *Stoa* estos enunciados sólo son esporádicos; con ellos se enlazan otras líneas de pensamiento de tipo mucho más superficial, las cuales modifican por completo el concepto mismo de libertad. Junto al ἐφ᾽ ἡμῖν, también está, de manera desvinculada, el concepto de una «libertad de los afectos» o incluso de una libertad en obediencia a la «naturaleza», esto es, a la ley universal del mundo (λόγος), lo que, exactamente visto, es precisamente lo contrario de libertad. También Plotino permaneció fascinado de esta última representación, aunque él también la dio otro nombre.

En la Patrística y en la Escolástica ya aparece el problema captado de un modo más profundo; pero no es tanto la libertad moral como la religiosa la que se trata aquí; no la libertad frente al curso del mundo, tampoco frente a las exigencias morales como tales, sino la libertad frente a Dios. ¿Cómo puede quedarle al hombre autodeterminación donde reina la previsión y la omnipotencia divinas? Este problema es importante por sí, pero es un problema distinto. Ahora bien, para la ética es especialmente perjudicial la mezcolanza con él, porque la libertad moral exige mucho menos que la religiosa; esto es, porque la cuestión de un espacio de juego para la propia decisión del ser finito se encuentra de antemano mucho más desfavorecida frente a un ser todo poderoso y omnisapiente que, naturalmente, frente a meros mandatos o valores, los cuales, como tales, no ejercen ninguna previsión. El problema ético de la libertad, aunque

---

[60] Platón, *Rep*. X. 617 e

[61] Aristóteles, *Eth. Nicom*. III. 1113 b 2 — 1114 b 25.

[62] Véase Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* II, frag. 1006 y 1007. Aquí se halla un fragmento de toda una dialéctica de la oposición metafísica entre la providencia divina y la libertad del hombre. La discusión se dirige contra un rechazo radicalmente escéptico de la libertad.

está enredado en el religioso, permanece aquí, como tal, sin discutir, incluso desconocido.

Sólo se precisaba de una expresa disolución del enredo metafísico de la relación entre Dios y el hombre para recuperar una vez más el problema puramente ético de la libertad. Esta disolución aconteció en la Edad Moderna y del lado, por cierto, de esos pensadores que sacrificaron la libertad al entramado causal del curso del mundo. Como portavoz clásico de una teoría tal, consideraron los posteriores no a uno de los materialistas superficiales sino a Spinoza. Según él, todo (la serie de los *modi*) se desencadena por la necesidad de la «sustancia» absoluta única; por eso nada puede ser de modo diferente a como se pronuncia. Tampoco la voluntad del hombre puede pronunciarse de modo diferente a como resulta. También la voluntad sólo es un *modus* y se encuentra en la indisoluble sucesión de los *modi*. Si el hombre supiera siempre todos los fundamentos reales de su determinación, no se le podría ocurrir tenerse por libre en sus decisiones. Pero no sabe nada de eso y de este modo cree en su libertad[63]. No puede cambiar nada en la tesis principal el que Spinoza admita, junto a este determinismo y casi orgánicamente vinculado con él, una «libertad del espíritu», que, vista exactamente, apenas es nada más que la estoica «libertad de los afectos». Pues este tipo de libertad no es, evidentemente, la moral.

b) Separación del problema ético de la libertad del problema religioso

El desplazamiento del concepto de libertad a lo religioso tiene para la ética, no obstante, la significación indirecta de que desvela la profundidad de su dificultad metafísica. Ahora bien, si se ha traído de nuevo el problema a lo ético, la aporética obtenida también ha tenido que redundar en provecho del concepto ético de libertad.

La previsión divina, que amenaza al hombre en su independencia y, consecuentemente, lo anula cuando es tomada de modo absoluto (teoría de la predestinación), es pensada, en definitiva, como reinando en el mismo mundo frente a cuyo curso natural se ha de salvaguardar la libertad ética. Ahora bien, si se empalidece lo personal divino en el acto de determinación de la previsión, si se mundaniza esto último hasta llegar a

[63] Spinoza, *Ethica* II. Prop. 48, así como el apéndice a la parte I.

la mera legalidad natural, la antinomia religiosa entre el determinar divino y el humano se convierte en la antinomia ética entre la necesidad natural y la libertad humana. En Spinoza, aún se puede reconocer claramente el estadio de tránsito. El carácter personal de Dios ha desaparecido; Dios y la naturaleza —esta última en el sentido eminente de *natura naturans*— ya no se pueden diferenciar. Ninguna propósito final de la divinidad paraliza ya a la criatura finita. Ésta se halla únicamente frente a la ciega causalidad de un mundo cuya absoluta determinación se extiende a través de su ser interior, de su consciencia y de su voluntad. Este determinismo a la vez cosmológico y psicológico es el que, en definitiva, deja visto para sentencia el problema ético de la libertad.

Sólo se precisa ahora de la separación de este estado del problema respecto de las ambigüedades del panteísmo para captar puramente la antinomia entre la ciega determinación natural y la libertad humana. Este proceso de separación ya está concluido en la tercera antinomia de Kant. El concepto de Dios, que lo aplasta todo con su peso metafísico, está eliminado. Se ha desponteciado desde *ens realissimum* a «ideal de la razón pura». Con este debilitamiento es inofensivo. El concepto de Dios ha llegado a ser en sí mismo muy problemático. Kant ha pasado a la ofensiva. Ya no se ha de defender la consciencia moral con su pretensión de libertad frente a una omnipotente providencia real; sino al contrario, si hay una certeza de la existencia de tal providencia, sólo puede basarse en el hecho justamente de esa consciencia moral. Es una cuestión que no toca ahora aquí la de si la doctrina kantiana de los postulados y con ella la idea de una «teología moral» subsiste legítimamente. La separación del problema de la libertad del problema religioso, tal y como Kant conscientemente la lleva a cabo, es independiente de esta cuestión y puede ser aceptada como conquista crítica sin la discusión de la filosofía kantiana de la religión.

Por su parte, es una cuestión completamente diferente y, por cierto, muy dificultosa para la ética misma la de si Kant ha puesto a salvo en su «tercera antinomia», con esta separación, todo el contenido de problemas éticos de la cuestión escolástica de la libertad. Nos encontraremos con ella de nuevo en el ulterior análisis del problema. De momento no hemos de ocuparnos de esta cuestión. Pues también con independencia de ella subsiste legítimamente la antinomia kantiana.

c) La antinomia kantiana de la libertad

Ahora bien, en esta antinomia ya no se habla de Dios, de previsión y de predeterminación, sino exclusivamente de causalidad y de libertad o, como Kant prefiere decir, de «causalidad de la naturaleza» y de «causalidad por libertad».

La última expresión es sumamente característica de la concepción del problema. No se trata, para Kant, de separar al ser libre del nexo causal universal —acaso de suspender o interrumpir este último, con lo que llegaría a haber espacio de juego para la libre decisión—, sino de un positivo introducir las primeras causas en el nexo causal; primeras causas que, a su vez, no tienen en él causas precedentes, pero sí una sucesión continua de efectos. La libertad de que aquí se trata adopta en la conexión causal ella misma forma causal. Por eso, Kant la llama «una causalidad mediante la cual algo ocurre sin que la causa de ello sea determinada todavía más allá según leyes necesarias por una causa distinta precedente, esto es, una espontaneidad absoluta de las causas, al iniciar por sí mismas una serie de fenómenos, que discurre según leyes naturales...»[64]. Y en la observación a la «tesis» la llama «una capacidad de comenzar por sí misma una serie de cosas o estados sucesivos». Es característico en esto sobre todo su rechazo de toda sobrecarga metafísica de la tesis de la libertad: no es necesario en absoluto contestar a cómo es posible en general una facultad semejante; tampoco podríamos explicar propiamente el nexo causal, puesto que «no comprendemos de ningún modo la posibilidad de cómo puede llegar a ser puesta por una cierta existencia la existencia de algo diferente».

La aporía de la libertad no consiste, según esto, en su irracionalidad. Pues la irracionalidad la tiene en común la libertad con la categoría de la causalidad, sino únicamente en la relación antinómica con la ley causal, según la cual ninguna causa puede ser la «primera».

La exposición en la demostración de la antítesis muestra que esta antinomia radica en el ser de las cosas: «La libertad (independencia de las leyes de la naturaleza) es, ciertamente, una liberación de la coerción de todas las reglas, pero también de su hilo conductor. Pues no se puede decir que, en vez de las leyes de la naturaleza, aparezcan en la causalidad del curso

[64] *Kritik der reinen Vernunft*, II ed. p. 474.

del mundo leyes de la libertad, porque si la causalidad estuviera determinada por leyes, ya no sería libertad, sino nada más que naturaleza». Esto es, si el curso ulterior a la intervención de la «primera» causa también es causal y continua discurriendo hasta lo infinito según leyes de la naturaleza, en el punto de la intervención misma, esto es, en el comienzo de la serie, hay un estar separado de la legalidad de la naturaleza, por tanto, visto desde este punto, carencia de legalidad. Ahora bien, esto no tiene sentido, pues la carencia de legalidad sería indeterminación; pero el primer comienzo de la serie ya lleva consigo su determinación y la traspasa a toda la causalidad ulterior de la serie que interviene en él. Por tanto, la cuestión tiene que ser: ¿Cómo hay que entender esa determinación, en tanto que, por su parte, no es determinación causal?

Hasta aquí la concepción kantiana del problema. Vista frente a todas las concepciones anteriores, significa una reducción radical, un estrechamiento —desde una cuestión que abraza casi sin límites toda la imagen del mundo a una cuestión particular muy modesta, que se refiere a un único punto problemático metafísico. Nosotros veremos todavía que, sin embargo, la limitación va demasiado lejos, que en el problema de la libertad hay más que la relación con la causalidad natural. Pero esto es una preocupación de después. Lo primero es la conquista kantiana, que introduce concreción y claridad en el estado del problema. De este modo, al menos se puede acometer filosóficamente el problema de la libertad. Con ello no se traza ningún límite al añadido de ulteriores interrogantes, del mismo modo que tampoco se prescribe ningún camino para el tratamiento de la cuestión. Pero en cualquier caso sólo pueden ser captados con claridad ulteriores estadios del problema si la antinomia causal kantiana se investiga separadamente. Esta investigación tiene que ir por delante de toda aporética ulterior.

Pero antes de que nos adentremos en esta investigación, tiene que llegar a ser captado el concepto de la libertad. Precisamente desde el terreno ganado por Kant, se puede apreciar cuánta oscuridad y ambigüedad se adhieren a él. La investigación tiene que ser salvaguardada de antemano de esto.

Capítulo 67. El error en la captación conceptual de la libertad

a) Las tres típicas fuentes de error en el tratamiento del problema

Hay una ya casi inabarcable abundancia de teorías que se entregan a la demostración metafísica de la libertad de la voluntad. Esto explica suficientemente la importancia del asunto. Pero lo que traen de logro permanente para el problema es mucho menos variado. Casi siempre falta una captación aguda del estado de cosas; los más populares prejuicios siguen estando en vigor sin ser discutidos. Esas teorías demuestran ya mucho, ya poco, por no hablar de las arbitrariedades en el curso de la demostración o de sus presuposiciones. Es más, incluso el concepto de libertad no es firme. Es modificado bien de este modo, bien de este otro, según lo que convenga a la teoría respectiva.

Se puede diferenciar en estas teorías tres tipos de errores. Pueden aparecer cada uno por sí o también juntos.

En primer lugar, se puede errar en el concepto de libertad de la voluntad —esto es, de la auténtica libertad de la voluntad, tal y como los valores morales la presuponen—, sustituirlo por algo diferente, externamente semejante. Pues hay todavía una libertad distinta a la libertad de la voluntad, incluso dentro del terreno de los problemas éticos. Ahora bien, si una teoría intenta «demostrar» ese malentendido concepto de libertad de la voluntad, demuestra algo distinto a lo que quiere. Comete el error de la *ignoratio elenchi*. Y si la modificación del concepto se le escapa también después de la argumentación, si lo «probado» en la teoría sustituye a la libertad de la voluntad, falsea su propio contenido desde el fondo.

En segundo lugar, se puede hacer descarrilar posteriormente al concepto correctamente captado porque se le cargue con accesorios metafísicos o psicológicos que no forman parte de él, pero que se ponen en relación con él falsamente. Si se sacan consecuencias de un concepto de libertad sobrecargado de este modo, naturalmente éstas no pueden ser convincentes y no pueden convenir a los fenómenos morales. Son consecuencias de algo quimérico y ellas mismas quiméricas. Se ha incurrido en el error del πρῶτον ψεῦδος.

Finalmente, pese a la concepción correcta y a la descarga crítica del concepto de libertad, también se puede todavía errar en el argumento. La mayoría de los errores de este tipo consisten en que se presupone de forma solapada el *demonstrandum* mismo y se suministra una demostración

aparente. En este caso, se comete el error del *circulus vitiosus*. Si el círculo no se cierra completamente, siempre queda aún la *petitio principii*.

Si ya en las cuestiones metafísicas difícilmente pueden evitarse estos tres típicos errores, el problema de la libertad está amenazado por ellos en especial, porque un interés tan extraordinariamente fuerte de la conciencia moral empuja a la afirmación de la libertad —en cierto modo «a toda costa». Un proceder puramente aporético siempre está más amenazado ahí donde el interés está muy pegado a un tipo determinado de solución. El resultado anticipado se abre paso, traza a la investigación el objetivo que debe alcanzar y falsea de este modo su marcha imparcial. De ahí que sea una exigencia imposible la de que el filósofo se emancipe en este asunto de cualquier interés. El interés es natural y está profundamente justificado; y quien no lo tiene, o no calibra la importancia de la pregunta o se entrega a la indiferencia escéptica. Las dos cosas son inunificables con el auténtico contacto con el problema. Así, pues, se exige lo más difícil para todos: la unificación del más positivo interés en la existencia de la libertad de la voluntad con la sobria mirada para el estado objetivo del problema, mirada no influida precisamente por este interés. El despliegue de esto último no puede ser acometido de modo suficientemente cauteloso. A cada paso se cierne el peligro de recaer en engaños metafísicos.

Sólo puede hacerse justicia a esta tarea manteniéndose estrictamente en los fenómenos éticos. El investigador tiene que mantener abiertas ambas posibilidades hasta el final, tanto la positiva como la negativa.

Pero, además, anótese aquí de antemano que —tal y como se encuentra hoy el estado del problema— no podemos llegar a una solución verdaderamente valiosa de la cuestión de la libertad. También cuando se incrementa tanto la *chance* positiva que toda duda se recubre de la mayor improbabilidad, nunca llegamos tan lejos como para desarmar al escepticismo —exactamente así también en el problema del conocimiento nunca se aniquila por completo el matiz del escepticismo. No carece de importancia tener claro esto desde el principio. En el umbral de la investigación hay que abandonar todas las más altas expectativas que se llevan consigo de modo natural. A largo o a corto plazo, nos desviarían una vez más hacia el camino trillado del falseamiento del problema, lo que es más peligroso que todo el escepticismo.

b) Libertad moral y jurídica. Ser capaz y estar permitido

De las tres fuentes de error indicadas, sólo se discutirá en este lugar la primera. Sólo más adelante llegarán a discutirse la segunda y la tercera (tras la evaluación de la teoría kantiana de la libertad). Por tanto, ahora se trata de esto: ¿Qué concepciones respecto al contenido del concepto de la libertad moral tienen que ser eliminadas como fallidas?

Entre los muchos conceptos de libertad viables en la ética, uno en el mejor de los casos puede ser el correcto. Pero, naturalmente, no se puede saber de antemano de ninguna manera si el correcto es precisamente ese que se puede justificar metafísicamente. La más falsa de todas las tendencias falsas es establecer de antemano el concepto de la libertad en consideración de su demostrabilidad, esto es, concebirlo de modo que su contenido se pueda justificar. Tal oportunismo corto de vista —por no decir autoengaño— ha llevado ya al fracaso a muchas teorías ingeniosas. Es posible que precisamente la auténtica libertad de la voluntad no se pueda demostrar. Esta posibilidad tiene que mantenerse abierta. Si ya supiéramos de antemano lo que tiene que resultar y sólo tuviéramos que cortar a la medida el concepto de libertad, toda «investigación» ulterior sería vana fantasmagoría.

En primer lugar, hay una serie de burdos malentendidos. Mencionemos sólo uno entre ellos: la confusión de la libertad moral con la jurídica. Esta confusión es natural en tanto que la libertad jurídica también tiene enteramente un carácter básico ético. La libertad jurídica, y con ella la civil política, consiste en que la ley deja al individuo un espacio de juego exactamente delimitado en el seno de lo que ordena o prohíbe; y protege de intromisiones en este espacio de juego. Ahora bien, resulta evidente inmediatamente que aquello cuya libertad aquí se asegura no es ni la voluntad, ni una instancia de decisión que se encuentre tras ella en la persona, sino su actividad exterior, su extensión vital.

Pero el error no consiste únicamente en esto. La libertad jurídica no significa un ser capaz, sino un estar permitido. Su margen no es el de lo elegible, sino el de lo autorizado; esto es, el de aquello para lo que la persona tiene autorización ante la ley. Sin embargo, esta libertad en el sentido del estar permitido no se da meramente frente a la norma jurídica, sino frente a toda norma, da lo mismo si ésta es dada por la orden arbitraria del más fuerte o por el sentimiento del valor moral. Todo valor moral universal traza un límite de lo permitido (admisible) en este sentido para el

hombre que capta su mandato. Pero tampoco significa de ninguna manera en el valor moral esta esfera de lo autorizado y de lo permitido nada menos que libertad de la voluntad. Más bien, ésta sólo comienza con la capacidad para traspasar los límites de lo autorizado. La libertad de la voluntad es la libertad de ser capaz, no del estar permitido. Puede existir junto con el estar permitido, incluso sólo por ella conserva el estar permitido su sentido actual. Pero precisamente es evidente en esta relación de sentido entre ser capaz y estar permitido que la libertad de la voluntad es algo distinto que la libertad jurídica. Es precisamente a ese ser capaz del hombre al que el estar permitido traza los límites externos como norma.

c) Libertad de acción y libertad de la voluntad

Algo completamente distinto a la libertad jurídica ya es la libertad de acción, que tan frecuentemente se toma como libertad de la voluntad. En ella no se trata de un estar permitido, sino de un auténtico ser capaz. Significa que un hombre puede hacer lo que quiere. Presupone ya la voluntad, incluyendo su determinación de dirección. Sólo atañe a la ejecución de la voluntad, no a su darse dirección ella misma; no es libertad de la voluntad misma, sino sólo libertad de la realización de la voluntad.

La pregunta por ella es bastante importante en la vida; dentro de ciertos límites, también repercute en la decisión de la voluntad, en la medida en que ningún ser racional puede convertir en objetivo de su tender aquello que, manifiestamente, no está en su poder llevar a cabo. Incluso una voluntad fuerte, una vez que se ha dirigido hacia lo inalcanzable por una estimación errónea de su poder, no puede mantenerse durante mucho tiempo en su objetivo. Pero por eso mismo el poder de la ejecución es algo completamente distinto que la decisión de la voluntad; y la libertad en él, algo completamente distinto que la libertad en la última.

Es indiferente para la peculiaridad de la libertad de acción, a diferencia con libertades de otro tipo, si ella radica en el ser capaz psíquico, en el espiritual o en el social del hombre. Así como los límites de la fuerza muscular restringen el ser capaz corporal, así los límites de las capacidades espirituales, el ser capaz espiritual; asimismo la posición social de un hombre o la geopolítica de un pueblo es lo que pone límites a su poder hacer. Pero la libertad de acción social, por su parte, no tiene nada que ver con la libertad jurídica. Los límites del ser capaz de hacer son siempre completamente distintos en la vida social que los del estar permitido

hacer. Está permitido hacer muchas cosas que no se pueden hacer y no se permite hacer muchas cosas que se pueden hacer. Si no hubiera un ser capaz de hacer que traspasara los límites del estar permitido, el hacer lo injusto para el hombre sería imposible. Hasta este punto es profundamente importante para la ética la relación de estas dos libertades. Pero la libertad de la voluntad no coincide con ninguna de las dos. Es indiferente para la cuestión de si la voluntad es o no libre en su decisión si la voluntad tiene poder para llevar a cabo la decisión tomada o si al llevarlo a cabo hace o no lo permitido.

Resulta evidente que la libertad de acción es tan indiferente para la libertad de la voluntad como la libertad jurídica. La voluntad puede ser libre en una acción carente de libertad y la acción puede ser libre en una voluntad carente de libertad. Lo primero encuentra su caso límite extremo en el anhelo impotente de lo inalcanzable; lo último en la paralización de la voluntad, en la incapacidad de decisión o en la cobardía moral ante lo en sí fácilmente alcanzable. La libertad de acción, junto al estar externamente condicionado, sólo es una cuestión de fuerza. En cambio, la libertad de la voluntad es indiferente también frente a la fuerza y la debilidad de la voluntad misma.

d) La libertad «exterior» erróneamente entendida

La libertad de acción es un tipo de libertad «exterior», pero no el único. También se puede referir la libertad exterior a la voluntad misma. Resulta, entonces, a su vez, un concepto de libertad distinto, no menos falso, pero sí más próximo a la auténtica libertad de la voluntad.

Se alude a un ser libre del curso del acontecer exterior, de las circunstancias, de las situaciones y de las posibilidades reales existentes. Y es, por cierto, a la voluntad misma, a la decisión, a la toma de posición, a la que se atribuye un ser libre semejante —en oposición a la vinculación de la acción precisamente a estas circunstancias, situaciones o posibilidades reales exteriores.

Esta oposición tiene como tal un buen sentido. De hecho, la voluntad no está circunscrita únicamente a lo realmente posible —aunque sólo sea por el hecho de que ninguna previsión humana abarca la diversidad de las posibilidades reales. Las decisiones del hombre suelen mantenerse dentro de los límites de lo que «en general» se representa como posible; pero estos límites son confusos. Los límites reales de lo posible pueden ser

completamente distintos y lo son de hecho casi siempre. Así, pues, más bien la decisión se toma hacia una *chance*; y cuanto más débil sea esa *chance*, tanto mayor será el riesgo y la fuerza moral de intervención requerible en la decisión. Ahora bien, precisamente el riesgo es característico del fenómeno de la libertad moral, pues la posibilidades reales sólo se suelen mostrar posteriormente, bastante a menudo sólo con el éxito. La decisión ya cuenta —consciente o inconscientemente- con este abrirse posteriormente las posibilidades y con él tiene que contar. Pero esto significa que no son los límites reales de la libertad de acción los que la restringen.

Pero a la vez resulta evidente que la expectativa de una tal «libertad exterior» de la voluntad es falsa. Ontológicamente falsa, por cierto. La decisión no puede ser independiente en absoluto de la situación y de la posibilidad reales. Y por añadidura es éticamente falsa. Pues la decisión no debe ser en absoluto independiente de ellas. Más bien debe tener en cuenta las posibilidades reales, debe vislumbrarlas hasta donde pueda de algún modo. La voluntad debe ser previsora, debe pensar de antemano en los medios para sus fines y evaluar las posibilidades que se ofrecen. Una voluntad que no se dejara determinar por la estructura de la situación dada sería ciega para la realidad, infantil. En realidad, no hay una voluntad semejante; la voluntad real crece siempre únicamente desde la situación presente y de antemano sólo se mueve siempre en el seno de lo que entra en consideración según la estructura de esa situación. El espacio de juego que se le deja siempre es limitado, naturalmente. Pero esta limitación es precisamente con lo que ha de contar la persona. No reconocerlo es ciega obstinación.

Pero la imagen estará completamente distorsionada mientras que se entienda al complejo de lo dado externamente en la situación únicamente como restricción. En verdad, precisamente lo dado suministra a la voluntad sus posibilidades positivas y concretas. Nadie se «inventa» constructivamente objetivos concretos, sino que la plenitud de existencia en que le pone la vida le mantiene a la vista las direcciones del posible tender. Claro es que aquí aún ha de quedarle a la decisión un espacio de juego —de lo contrario no sería libre-, pero sólo puede pensarse con sentido tal voluntad selectiva ante la riqueza de contenido de las posibilidades dadas. Sin el darse la situación, no sería una voluntad; menos aún una voluntad libre. El ajustarse a la situación es siempre la presuposición.

Por tanto, la libertad de la voluntad no puede ni debe consistir en esto. Si es algo, tiene que ser algo diferente a la «libertad exterior». La circunstancia, la situación, el conflicto, la amplia conexión del acontecer del mundo en el que todo esto está incluido, dicho brevemente, todo el «caso» dado, con todas sus determinaciones ontológicas y éticamente reales, debe determinar a la voluntad en la más amplia medida. Así, pues, por paradójico que pueda sonar, la voluntad moral debe carecer de libertad en este respecto. El problema es justamente si entonces todavía le queda libertad en otro sentido.

Es fácil ver que este problema no está de ningún modo previamente decidido aquí. Para conferir a la voluntad el carácter de la libertad sería suficiente con que se añadiera a los determinantes de la situación exterior uno de otra índole, interno, peculiar de la voluntad. Y llegado a este punto hay que afirmar: si el hombre es creativamente libre en la decisión de su voluntad, nunca puede ser un ser creativo fuera de lo realmente dado en el curso del mundo y en cierto modo sin el fundamento de un curso tal, sino siempre únicamente en su seno y elevándose desde él.

e) La libertad «interior» (psicológica) erróneamente entendida

Una vez que se ha visto esto y se está convencido de que la libertad, debido a la carencia de libertad exterior existente de modo general, sólo puede existir como libertad interior, es lógico buscar en lo «interior», esto es, en la vida anímica, la independencia de lo dado, independencia que no se encuentra en lo «exterior». Aquí se cae enseguida en un nuevo error, no menos funesto. Pues lo «interior» tiene, tanto como el mundo exterior, su discurrir según leyes. El concepto psicológico de libertad es exactamente tan erróneo como el físico.

Se piensa la «libertad interior» como una especie de independencia del discurrir del acontecer interior, por ejemplo, del ir y venir de los sentimientos, impulsos, motivos, de los afectos y poderes anímicos de todo tipo, acontecer cuyo origen está profundamente oculto y se burla en todo caso del arbitrio del hombre. Sin embargo, es relativamente indiferente cómo se represente más detalladamente este discurrir del acontecer psíquico. El error muy difundido de admitir la analogía con el acontecer exterior hasta en las estructuras concretas de la sucesión constituye aquí sólo un caso extremo. Pero lo que se impone de hecho con fuerza convincente es la evidencia de que el acontecer interior está tan absolutamente determinado

por leyes como el exterior. Si esta determinación se reduce a un tipo unitario de dependencia psíquica, acaso a una «causalidad psíquica», o se superponen a ella tipos diferentes de determinación, no constituye en absoluto ninguna diferencia de principio. Lo que únicamente importa es que la situación interior, anímica, también es, en todo momento, una situación dada, presente, y que no puede modificarse de ninguna manera, y que toda voluntad real siempre surge desde una situación semejante, nace por principio dentro de ella, pero nunca existe aparte o independientemente de ella.

Quien espera de la psicología como ciencia de las legalidades de las conexiones, decursos y procesos anímicos una solución del problema de la libertad en sentido positivo se ve aquí radicalmente defraudado. Antes aún de que la psicología auténticamente científica pudiera ponerse en claro estos hechos, los predispuestos de modo crítico han anticipado claramente el resultado de todos esos esfuerzos. Sólo se necesita recordar la doctrina de Spinoza de la «sucesión matemática» de los *modi* en el atributo de la *cogitatio* o el dicho kantiano de que si pudiéramos prever todos los factores anímicos que la determinan, una acción humana sería tan calculable de antemano como un eclipse lunar.

Así, pues, como quiera que pueda ser la legalidad del acontecer interior, no podemos dudar de que la hay. Pero entonces, para la cuestión de la libertad, sucede aquí exactamente lo mismo que en el acontecer exterior: no hay una libertad de la voluntad del discurrir del acontecer interno. Y naturalmente tampoco debe haberla en absoluto. Junto con la situación exterior, también existe siempre una situación interior, asimismo determinada. Y el hombre no puede lograr desprenderse de ella mucho menos aún que de aquélla. Con ella, ya lleva en sí toda la esfera de la carencia de libertad. Y la lleva consigo en sus decisiones, sus tomas de posición, su conducta anímica interior. Todo esto siempre está ya determinado conjuntamente por ella.

A lo que no perjudica en absoluto el que el hombre no vislumbre la situación interior en sus elementos, el que no tenga en claro ni mucho menos la constelación de los motivos en su decisión. La oscuridad le puede simular la apariencia de «libertad interior» —pues cuando no conoce sus fundamentos de determinación e incluso no sospecha su presencia, se tiene que tener, ciertamente, como independiente—, pero tal apariencia de libertad no cambia nada en la efectiva carencia de libertad

psíquico-real. Sólo es el epifenómeno del desconocimiento de uno mismo, de la ceguera en el ser dependiente.

Se ha intentado poner esto en una fórmula unitaria —en la ley de la «motivación», que quiere decir que todo está motivado en nuestras decisiones hasta en lo más mínimo, todo tiene sus fundamentos de determinación. Cuando, por ejemplo, el hombre se encuentra ante una alternativa —por así decir, en una encrucijada—, pese a la aparente equivalencia, también está presente aquí algo que, en definitiva, le decide. Pero lo que decide es tan «motivo» como los lados de la alternativa, pueda consistir en la inclinación natural, en el sentimiento del valor o en lo que sea. Ciertamente, la palabra «motivo» quiere decir poco y está muy lejos de significar una solución de la complicada cuestión psicológica que se querría solucionar con ella. Pero si prescinde de la oscuridad del término, la ley de la determinación interior que se esboza superficialmente con él se asemeja llamativamente a la ley causal. La «motivación» es una especie de «causalidad psíquica» y obtenida, evidentemente, por analogía con la causalidad física. Esta es la debilidad del concepto de motivación.

No obstante, aún hay algo psicológicamente atinado en él. Pues evidentemente la voluntad en la encrucijada no está indeterminada de ninguna manera, sino muy resueltamente determinada. De lo contrario no se decidiría. Si se continúa la analogía con el nexo físico hasta que se llega a aceptar que impera absoluta determinación en la vida anímica —da lo mismo de qué tipo sea—, entonces no es injustificada la analogía, porque en el fondo se reduce a una ley universal de determinación ontológica, ley que se aplica tanto al ser físico como al psíquico. Si el hombre siempre pudiera encontrarse frente a una alternativa con plena indeterminación, esto es, en el *status* de un ideal *liberum arbitrium indifferentiae*, no tendría en ningún caso en este estado voluntad libre. Más bien, no tendría voluntad en absoluto. Pero tan pronto como la voluntad intervenga en este estado, sólo podrá hacerlo como voluntad determinada, que se decide por un lado u otro de la alternativa; por tanto, en ningún caso como voluntad indiferente. Entonces, en el sentido de la denominada «motivación», carecería de nuevo de libertad, habría para ella un motivo de decisión. Hablando en general, si se piensa la voluntad liberada de una «influencia», se cae enseguida en otra influencia; pero si se piensa eliminada toda «influencia», se elimina también la determinación de la voluntad; por tanto, también la voluntad misma.

Según esto, se nombra con la situación interna exactamente lo mismo que con la externa. Ni tiene sentido decir que el hombre podría «querer» independientemente de ella, ni tampoco que debiera «querer» independientemente de ella. Sólo está lleno de sentido en todo respecto un querer en ella y determinado por ella. Toda eliminación de la situación, tanto de la interna como de la externa, desconoce su sentido positivo, su necesaria pertenencia material a la determinación de la voluntad. El hombre no debe ser independiente de ella, debe tenerla en cuenta. Pero con ello no está dicho que deba ser completamente su esclavo. Más bien debe dominar la situación interna así como la externa, debe ser creador en ella. Así, pues, su libertad sólo puede consistir en que aún tenga, junto a ella, otros determinantes en sí mismo, determinantes que él introduzca desde sí en la situación interna, que él, por así decir, haga valer en la balanza de la alternativa ante la que se ve puesto tanto interior como exteriormente.

Pero de este modo llega a ser claro que el concepto de la libertad —esto es, el único que puede mantenerse y está lleno de sentido— se modifica esencialmente. La libertad no puede consistir en la indiferencia negativa, sino sólo en un peculiar estar positivamente determinado, en una determinación peculiar de la voluntad misma, en una autonomía de la voluntad.

f) El error básico de la libertad negativa de elección

Ha llegado a ser claro por las dos últimas discusiones que, en las denominadas libertad «externa» e «interna», se encuentra un común error más profundo. Es el error de la negatividad, de la pretensión misma de independencia. La libertad negativa, como mera «libertad de algo», es un erróneo concepto de libertad.

Ahora bien, precisamente se halla un concepto así en toda «libertad de elección» propiamente dicha. Y la libertad de elección es precisamente aquello de lo que depende la consciencia moral del modo más tenaz. Así, pues, ¿es posible prescindir de toda libertad de elección y mantener, no obstante, la libertad moral? ¿Dónde se halla, pues, el error? ¿O acaso nos encontramos aquí ya ante una antinomia?

Si por lo pronto se prescinde completamente de aquello «de lo que» debe ser libre propiamente la voluntad, si sólo se exige un cierto espacio de juego que permanezca abierto para ella —y esto es compatible, en definitiva, con la continua determinación exterior e interior—, el *minimum* en el espacio de juego consiste formalmente en una dualidad de posibilidades

que tienen que permanecer abiertas. Al menos entre éstas, así se cree espontáneamente, aún tiene que estar pendiente la decisión. Si la decisión ya está contenida también aquí en los determinantes existentes, la voluntad no es libre.

Esta reflexión elige un punto de partida más acá de la decisión. Tiene a la vista la voluntad aún «indecisa», esto es, esa voluntad que todavía no sabe cómo se decidirá. Este no saber aún es un fenómeno correctamente contemplado. Pero sigue siendo cuestionable si la voluntad puede considerarse en este estadio como voluntad libre, de lo que se trata en la decisión misma.

Sólo se necesita mantener a la vista en toda su importancia esta pregunta para ver que hay que contestarla negativamente. Pues es claro que solo se necesita añadir un determinante concreto (que quizás ya esté presente de modo latente) para dar a la voluntad su inclinación hacia un lado. Tras la decisión tomada, si se traslada el punto de partida mismo de la reflexión, esta contestación se ve claramente —del modo más claro cuando el «caso» es transparente en sus motivos y se sabe el porqué de la decisión. También se encuentra aquí el ser captado de un valor —y por lo común son perspectivas de valor las que dan la inclinación— como motivo entre otros motivos.

La voluntad, cuando ha «elegido», se representa como unívocamente determinada. El acto mismo de elegir es un claro testimonio del estar unívocamente determinada. Si a la voluntad le falta el elemento decisivo para la determinación, más bien no elige. Así, pues, si elige, ya no se puede decir que sea libre en el sentido de la libertad de elección negativa. La elección misma consiste en la aparición del determinante decisivo. Para esto incluso es indiferente si este determinante es externo o interno, si se da caracteriológicamente o consiste en «influencias».

La consecuencia es contundente: la libertad de elección negativa, evidentemente, no es en absoluto la libertad de la voluntad buscada, únicamente de la que se trata en el problema ético, a la que se refieren los valores morales y los juicios de valor. No resulta en absoluto un sentido de «voluntad» que pueda mantenerse, menos aún un sentido para la más profunda «actitud» u «orientación», si se la refiere a la libertad de elección negativa. La voluntad libre no es voluntad indeterminada, sino voluntad determinada y que elige de modo determinado. Ahora bien, en la voluntad positivamente determinada, la decisión ya está tomada. Que la voluntad lleve a cabo «libre» la elección subsiguiente es manifiestamente una

representación errónea, que se explica subjetivamente de manera fácil —por el propio desconocimiento de los factores determinantes. La voluntad positivamente determinada ha elegido ya en realidad. Por tanto, ya no tiene ante sí una elección, una alternativa. El que elige en el sentido del *arbitrium indifferentiae* se sitúa más acá de la voluntad determinada; por tanto, antes del auténtico querer. No es en absoluto el que quiere; así, pues, tampoco el que quiere libremente. Puede perfectamente carecer de libertad y «elegir careciendo de libertad». Esto último no significará, entonces, nada más que el hecho de que el proceso de determinación de la voluntad se lleva a cabo en él a favor de un lado de la alternativa en estricta dependencia de ciertos momentos determinantes; así, pues, con necesidad. Pero precisamente esto lo tiene que rechazar como carencia de libertad de la voluntad el que toma la libertad negativa de elección por libertad moral.

El dicho platónico αἰτία ἑλομένου, entendido en el sentido de libertad negativa de elección, es erróneo. Si el que elige fuera culpable, más bien sería culpable Dios. Ahora bien, Platón dice: θεὸς ἀναίτιος. Por tanto, también para él, «la culpa del que elige» no es la culpa del indeterminado en la elección misma, sino del determinado. Pero entonces se tiene que renunciar al concepto de libertad negativa como no adecuado al sentido. El que elige no tiene culpa, sino el que determina la elección. Pero la determinación se considera como lo opuesto de la libertad. Entonces, ¿cómo se solventa la contradicción?

Sección II:
La antinomia causal

Capítulo 68. El sentido de la solución kantiana

a) El surgimiento del mundo inteligible en el fenómeno

La contradicción a la que conduce el postulado de la libertad de la voluntad sólo se puede solucionar con que la determinación y la libertad no configuren una oposición. Pero entonces el sentido de la libertad moral no será originariamente independencia, estar indeterminado, esto es, no será en ningún caso «libertad de algo», sino justamente un estar determinado *sui generis*. El punto candente en este cambio es la transformación del concepto de libertad de uno puramente negativo a uno puramente positivo.

La transformación es obra de Kant en su solución de la antinomia causal. Por tanto, aquí es el lugar de examinar esta solución en su contenido filosófico.

Kant parte de la presuposición de que la totalidad de los procesos del mundo está absolutamente determinada de modo causal. La antítesis de su antinomia lo expresa claramente. No hay ninguna excepción, tampoco en el hombre, de la legalidad que domina este nexo unívoco. El hombre forma parte del mundo natural. Su obrar y su dejar de obrar está completamente incluido en él y en su legalidad. Así, pues, en este sentido no es libre en ningún caso. Esto quiere decir: no está libre del nexo causal. No hay una «libertad en sentido negativo». Significaría un hueco en el nexo causal del mundo. Y según el sentido de la legalidad del mundo, no puede haber un hueco.

Ahora bien, si la libertad moral consistiera en la «libertad negativa», toda la cuestión estaría decidida de este modo en sentido negativo. Es distinto si hay una «libertad en sentido positivo», esto es, una legalidad positiva de la voluntad junto a la legalidad natural, un determinante que no esté contenido en el curso causal del mundo, pero que aparezca en la voluntad del hombre. Ahora bien, ¿bajo qué condición es posible esto? Evidentemente, sólo si el hombre no forma parte únicamente de la naturaleza, sino que, a la vez, aparece en un segundo reino con diferente legalidad; por tanto, si, como dice Kant, no es únicamente un «ser natural», sino también un «ser de razón». Esta última expresión puede ser ambigua debido al racionalismo idealista que resuena en ella. Por lo pronto ha de admitirse esta ambigüedad y arriesgarse a que más tarde pueda quitarse sin renunciar a la esencia de la cosa.

A primera vista, la teoría kantiana de la libertad parece una teoría puramente inicial, muy limitada, por tanto. La «naturaleza», cuyo tipo universal de ley es esa causalidad que no deja espacio a la libertad negativa, es sólo en sí misma «fenómeno»; tras ella se encuentra el en sí del mundo, al cual no conocemos por ninguna experiencia, pero que, sin embargo, se anuncia inevitablemente en todo problema último del conocimiento. Este en sí es un «mundo inteligible», que no se somete a las categorías del sensible; por tanto, tampoco a la causalidad. Frente al mundo natural meramente «aparente», hay un mundo real. Ahora bien, suponiendo que se pudiera demostrar que en el mundo fenoménico hubiera un punto en el que intervinieran en él determinaciones del mundo

inteligible, las cuales desencadenaran en él el comienzo de una nueva serie de fenómenos (por tanto, una serie causal), actuaría en este punto, en el nexo causal mismo, un poder que no procedería de él, por tanto, que no tendría tras sí una serie de causas, pero sí arrastraría tras de sí una serie tal. Así, pues, esto sería una «causalidad por libertad» o una «libertad en sentido positivo» (véase cap. 66 c).

b) El nexo causal y el plus en determinación

Es fácil ver hasta qué punto realmente se halla de este modo una especie de solución si admitimos las presuposiciones iniciales. Lo que importaba era únicamente esto: demostrar en el nexo causal el espacio de juego de una peculiar determinación no causal en su origen. Esta determinación no podía acontecer a costa del nexo causal. El entrelazamiento causal universal del acontecer del mundo tiene que continuar sin interrupción.

Y esto precisamente es lo que logra la teoría kantiana. Se interrumpiría el nexo causal si algo en él fuera suprimido, trasgredido o cortado —tal y como se exige en la «libertad negativa». Pero aquí no se suprime ninguno de sus elementos de determinación; todos los determinantes causales que están juntos en la voluntad del hombre (por ejemplo, como «motivos») y repercuten en ella permanecen intactos. Sólo que se añade a ellos un nuevo determinante. Y este se diferencia de los demás por principio sólo debido a que no es, a su vez, efecto de causas previas, sino que surge en el nexo causal desde una esfera distinta en la que no hay cadena de causas.

Por tanto, aquí se realiza efectivamente «la libertad en sentido positivo». No es un *minus* en determinación (como la negativa), sino manifiestamente un plus en determinación. El nexo causal no tolera un *minus*. Pues su ley significa que no puede ser derogada de ningún modo una serie de efectos una vez incluida en el transcurrir. En cambio, el nexo causal puede tolerar perfectamente un plus —si hay algo así—, pues su ley no significa que no puedan añadirse aún elementos de determinación de otra índole a los elementos causales de determinación de un proceso. Si se hace un ideal corte transversal en el haz de hilos causales, los elementos de determinación que se encuentran en esta superficie del corte proporcionan siempre una determinación total de todos los estadios siguientes del proceso y en este sentido ellos mismos configuran una totalidad. Pero esta totalidad nunca está absolutamente cerrada, no se opone al añadido de nuevos elementos de determinación —si hay tales—; y el proceso no es

interrumpido por tal añadido, sino solamente desviado. Esto es lo peculiar del nexo causal, que no se puede suprimir, ni interrumpir, pero sí desviar. Entonces, el curso ulterior del proceso será distinto al que hubiera sido sin el nuevo determinante; pero no por eso se cercena ninguno de los momentos causales primitivos en él, todos ellos repercuten sin contención en el proceso desviado igual que lo harían en el proceso no desviado.

Esto también se puede expresar así. La voluntad humana es un fenómeno entre fenómenos, tiene la misma «realidad empírica» que los procesos naturales. Por tanto, se haya sometida a la constante determinación de todas las series causales que se cruzan en ella. Pero no se agota con estas series causales la posibilidad de su determinación. La voluntad también puede ser determinada de otra manera si hay determinación de otra índole. Ahora bien, suponiendo que la hubiera, su determinación total sería doble, compleja, cualitativamente heterogénea en sí: una síntesis de determinantes causales y no causales. Los primeros procederían de la infinitud del nexo causal del mundo; y los últimos sólo entrarían en acción en la voluntad y sólo de este modo aparecerían en el nexo del mundo, en el que de ahora en adelante seguirían actuando. Así, pues, en ellos se encontraría exactamente lo que afirma la tesis de la antinomia: «una espontaneidad absoluta de las causas al comenzar por sí una serie de fenómenos que transcurre según las leyes de la naturaleza». En cambio, en los primeros se haría justicia a la antítesis.

c) Disociación del pensamiento kantiano del idealismo transcendental

Lo chocante de esta teoría estriba en su revestimiento inicial. Ya la antítesis «ser natural — ser de razón» apenas se podría mantener si no se introdujera en ella algo distinto. Pero las presuposiciones del idealismo transcendental son completamente arbitrarias. El que la naturaleza, y el nexo causal con ella, no sea nada más que «fenómeno», tras del cual se encuentra un mundo «inteligible», que es real, pero no «aparece»; y el que este mundo inteligible sea el que aparece en el mundo fenoménico con la libertad positiva —es construcción metafísica. Lo primero es la tesis misma del idealismo, tesis que arraiga en la doctrina de la subjetividad de las categorías y de la «consciencia en general»; lo último, en cambio, es la consecuencia del racionalismo ético, que ve en la ley moral una autonomía de la «razón». El mundo inteligible será, entonces, la razón misma en tanto que, como práctica, tiene el primado frente a la teorética.

Hay que preguntar ahora: ¿Cómo se relaciona en realidad la solución de la antinomia dada por Kant con estas presuposiciones iniciales sobre las que aparece construida? ¿Es disociable de ellas o depende de ellas? En el último caso, se malgastaría en ella toda ulterior investigación.

Ahora bien, hoy ya no es un secreto que la sistemática filosófica de Kant no era adecuada desde su inicio para la envergadura de los problemas. Los problemas se le iban de las manos. Quien quiere apurar la obra de Kant desde el «idealismo transcendental» cae en contradicción ya en los primeros pasos. Lo grande en Kant es que la consecuencia de los problemas es incomparablemente más fuerte en él que la consecuencia del sistema. Esto vale también para el problema de la libertad. Y en este sentido no sólo es posible desprender de las trabas del sistema idealista el sentido de la solución de su tercera antinomia, sino que también es necesario —al menos si se quiere entender su significación filosófica, supratemporal y suprahistórica[65].

Las distinciones kantianas, fenómeno y cosa en sí, mundo sensible e inteligible, ser natural y ser de razón, así como todo lo que está emparentado metafísicamente con ellas —como el origen de la legalidad causal en el sujeto transcendental o el origen de la ley moral en la razón práctica— no son, manifiestamente, lo que logra la solución de la antinomia. Que, por ejemplo, el nexo causal sea fenómeno o exista en sí es indiferente, evidentemente, para la cuestión de si ese nexo puede aceptar o no en algunos puntos de su transcurrir determinantes heterogéneos junto a los propios —esto es, si puede aceptarlos sin perjudicar a los propios. Y únicamente de esta cuestión depende la posibilidad de «libertad positiva» en un mundo determinado absolutamente de modo causal. Aquí no importa la realidad o la idealidad, el origen de la legalidad o de los determinantes heterogéneos, sino únicamente la estructura categorial del nexo causal mismo, por una parte; y por otra, la existencia de los determinantes heterogéneos. Si se asienta el nexo causal como realmente existente en sí, no se cambia en la cosa lo más mínimo. Aunque se cambie toda la imagen del mundo, no se cambia, sin embargo, el estado del problema de la libertad en el nexo causal. Y sólo importa esto y no la imagen del mundo.

---

[65] Más detalladamente sobre este modo de proceder en la obra del autor «Diesseits von Idealismus und Realismus, ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der kantischen Philosophie», *Kantstudien* XXIX, cuaderno ½, 1924; especialmente en las secciones 1 y 6.

Así, pues, ¿qué queda como elemento esencial de la doctrina kantiana de la libertad si se abandona la presentación idealista? Sólo dos momentos: la concepción categorial del nexo causal y la dualidad de estratos del mundo.

Esto último aparece en Kant en forma de un dualismo de fenómeno y cosa en sí. Resuena a través del doble ser del hombre como ser natural y ser de razón, en la oposición entre el carácter empírico y el inteligible. Todas estas determinaciones metafísicas no son esenciales para la cosa misma. Únicamente es esencial el que haya dos estratos, dos legalidades, dos tipos de determinación en el único mundo, esto es, en el mundo en el que se encuentra el hombre, y que se puedan mostrar las dos en el hombre mismo. Pues si un estrato está determinado absolutamente de modo causal, necesita de un segundo estrato para que puedan surgir en el nexo causal los determinantes heterogéneos de él. En cambio, es indiferente, a su vez, si este segundo estrato es un mundo «inteligible», si es razón práctica, si su legalidad es autonomía de la razón u otra cosa. Únicamente no le está permitido consistir a su vez en legalidad causal; en ese caso coincidiría con el primer estrato y el mundo volvería a ser de un solo estrato y la libertad positiva, imposible.

d) La dualidad de estratos del mundo. Nexo causal y ley moral

Así, tras la dualidad kantiana entre mundo sensible e inteligible, se encuentra de hecho un muy esencial descubrimiento. Pero este descubrimiento no tiene nada que ver con la metafísica idealista. Viene a mostrar que, además de la legalidad causal, todavía hay otra que, aunque sólo la conozcamos en la voluntad del hombre, ahí, sin embargo, podemos establecerla con certeza, tal y como la legalidad causal en los procesos naturales. La ley moral es un «*factum*», aunque no «empírico». Forma parte de este *factum* el que sea un poder en la vida moral del hombre; el que el hombre, por tanto, sea capaz de determinación por esta ley. Para Kant, este *factum* es lo auténticamente demostrativo de que hay ese segundo estrato del mundo tras el estrato causalmente determinado. Y a la vez es demostrativo de que al menos en el hombre están unidos los dos estratos; esto es, que en el hombre la legalidad del segundo estrato surge en la del primero. Esto significa que hay un regirse de la voluntad del hombre por la ley moral. Pues la voluntad del hombre siempre está determinada de modo causal de muy diversas maneras. Pero la libertad positiva consiste

en que experimenta, además de esta determinación, un plus en determinación, el cual no está contenido en los momentos causales: una determinación por la ley moral.

Nos convencemos fácilmente de que ésta es una conexión correctamente contemplada si se considera qué tipo de ley es la ley moral. Su contenido es aquí, claro está, tan indiferente como la idealidad del nexo causal; importa la estructura. La ley moral es un imperativo, una ley del deber. Expresado de manera no kantiana, es la expresión del deber de ciertos valores morales —no de todos, sólo de esos que siempre se pueden ordenar con sentido. La fuerza de estos valores para determinar la voluntad del hombre es la tácita presuposición del imperativo categórico, presuposición fundada en el sentimiento del valor. Ahora bien, esta fuerza es, manifiestamente, de otra índole que la de la determinación causal. No es una coacción como la de las leyes naturales. Es mera exigencia. Y lo peculiar en la esencia del hombre es que, entre los motivos que lo determinan interiormente, esta exigencia —puramente como tal— puede caer en el platillo de la balanza con mucho peso. No se precisa de una metafísica especial de la voluntad, de una psicología, para reconocer esto. El peso de la exigencia en la conducta del hombre es absolutamente un hecho ético-real. No es una objeción el que quizás el hombre satisfaga bastante raramente esta exigencia. Por la naturaleza de la ley, no hay coacción. Y si no se quiere admitir escépticamente como determinación una satisfacción defectuosa tal, aún queda el hecho, completamente distinto y presente de modo evidente, de la aprobación y desaprobación moral de la conducta humana desde el punto de vista de la ley, que es asimismo un hecho ético-real.

De este modo, entre todas las circunstancias de la doctrina kantiana de la libertad, hay que admitir dos conquistas positivas: 1. la demostración del hecho de que, en el deber moral, hay un poder que, como elemento heterogéneo (no-causal) de determinación, interviene en el nexo de los hilos causales, y 2. la demostración de que la estructura del nexo causal hace posible tal intervención sin que sea roto.

En cambio, es secundario y puede ser abandonado con la restante metafísica idealista el que ese poder consista en un darse a sí mismo la «razón» la ley, el que haya un *homo noumenon* que ponga en marcha su autonomía con ese poder. Esto es importante en la medida en que, con ello, el núcleo esencial del pensamiento kantiano se puede poner en relación

—sin forzarlo— con la tabla del valor. Los valores morales son, en su legalidad del deber, esto es, en las exigencias que dirigen a los hombres, autónomos —autónomos, por cierto, frente a la legalidad natural—, pero su autonomía no es autonomía de la razón. Los mandatos morales no parten de la razón, sino que están dirigidos a ella. Pero esto es indiferente para la heterogeneidad de su exigencia frente a la ley natural. Que el poder que aquí interviene salga de la razón o de los valores que son en sí, constituirá una diferencia en la esencia de los principios morales, pero no en el sentido positivo de la libertad moral como un plus de determinación en el mundo determinado absolutamente de modo causal.

Capítulo 69. Determinismo e indeterminismo

a) Supresión radical de los errores conceptuales

Sólo se aprecia el valor de la doctrina kantiana de la libertad, aún cuando se la tome con toda su carga metafísico-idealista, cuando se mira a la maraña de los errores tradicionales que aquí se evitan por primera vez; por cierto, mediante un único y feliz asidero. Aquí ya no queda rastro de la confusión de la libertad de la voluntad con la libertad de acción o incluso con la libertad jurídica. Asimismo se evita toda confusión de la libertad moral con la religiosa. Aún tiene mayor importancia el que Kant no conceda espacio ni a la popular libertad «exterior» ni a la no menos popular libertad «interior». La independencia del curso del acontecer exterior y de la situación exterior está tan excluida por el nexo causal —que reina ininterrumpidamente— como la independencia del curso del acontecer interno (psicológico) y de la situación interior. En definitiva, la evitación de todas las ambigüedades de la «libertad de elección» demuestra cuán en lo alto se encuentra la teoría kantiana. A este respecto, su significación aún no se agota con la discusión anterior. Hay en ella de modo central esas acuñaciones conceptuales que logran la transformación del concepto popular de libertad en uno filosófico y manifiestan en sus términos la paradoja de ir en contra de toda las expectativas de esta transformación: «libertad en sentido positivo», «causalidad por libertad», «libertad bajo la ley».

También se puede ver la situación desde otro lado. El mérito de Kant consistirá, entonces, en haber mostrado que el verdadero sentido de la

libertad ética no es el de una libertad negativa de elección, sino libertad positiva bajo una legalidad *sui generis* que se opone autónomamente a la causalidad y, no obstante, se intercala en su estructura —que domina el mundo real— sin por eso destruirla.

b) El error del naturalismo y del psicologismo éticos

Pero tampoco se agota con esto la posición alcanzada por Kant. Más bien sólo desde ella se ve una serie de errores adicionales que se hallan en otras teorías, pero que aquí se evitan gracias al mismo feliz asidero. Son los errores del πρῶτον ψεῦδος, que existen en el cargamento metafísico del concepto de libertad —y no únicamente del concepto de libertad (véase cap. 67 a).

De hecho, también puede estar cargada metafísicamente la legalidad natural que se opone a la libertad. Nada es más conocido que este error. De la categoría de la naturaleza se hace una categoría universal del mundo; no sólo el mundo corporal se somete a la ley causal, también el mundo anímico y el espiritual han de estar dominados por ella; y sólo por ella, por cierto —más exactamente, sólo por leyes que, como las de la naturaleza, tienen en la causalidad su ley básica. Si esto se pone en relación con la voluntad y con el conjunto de los fenómenos éticos, se está en medio del naturalismo ético. Se puede ampliar toscamente una teoría semejante hasta llegar al materialismo; entonces la consciencia, y con ella la voluntad y el *ethos*, será una resultante de las funciones corporales. Mucho menos trivial es la misma teoría como evolucionismo biológico, en cuya tendencia radica reducir todo fenómeno ético en el hombre —hasta sus decisiones, sus disposiciones de ánimo, sus tendencias de preferencia— a herencia, efectos del medio o condiciones vitales y otros factores causales similares.

Es fácil ver que un determinismo causal semejante no sólo hace imposible la libertad negativa de elección, sino también la «libertad positiva». Esto, desde luego, no hablaría en sí todavía en contra de él; pues precisamente está en cuestión si hay libertad moral. Pero sí tendría que estar fundamentado él mismo de un modo más firme si consecuencias tan importantes dependen de él. Lo que ocurre es exactamente lo contrario. En el naturalismo ético, el nexo causal es traspasado de un modo completamente arbitrario desde el acontecer natural, donde está su lugar, a un

terreno que está tipificado manifiestamente de manera distinta y tiene una legalidad diferente. Aquí se comete el error de sobrepasar el dominio de una categoría particular. La imagen metafísica del mundo que así se obtiene es sorprendentemente unitaria. Pero precisamente la unitariedad es sospechosa —en vista de la diversidad y heterogeneidad de los fenómenos. Justamente hace equívoco lo que la teoría debiera respaldar. Y como esta unitariedad es precisamente lo que secciona la posibilidad de la libertad positiva, es muy arriesgado de hecho sobrepasar el dominio.

Sin embargo, no se trata mejor el asunto cuando se prescinde de la incorporación de la consciencia al proceso natural, pero, para ello, se dota a la consciencia, por analogía con la naturaleza, de una propia «legalidad causal psíquica» general. Entonces, en semejante psicologismo causal, todo el terreno del *ethos* es referido a procesos psíquicos y sometido, a su vez, indirectamente, al nexo causal.

En ambos casos, se trata de un monismo de la determinación causal. Y este monismo es lo que excluye la libertad. Justamente esto se puede aprender en la teoría kantiana, el que la libertad nunca es posible cuando un único tipo de determinación domina el mundo entero en todos sus estratos. La libertad sólo es posible cuando se superponen uno en otro al menos dos tipos de determinación en el mundo: sólo entonces es posible que una determinación más alta intercale sus determinantes en la más baja, de modo que, visto desde la más baja, tenga lugar un plus real de determinación. Así, pues, el error del naturalismo y del psicologismo éticos no es de ningún modo el determinismo en general, tampoco el tipo causal de sus leyes, sino únicamente el monismo de la determinación. No queda nada junto a la causalidad natural que todavía pudiera determinar a la voluntad más allá de esa causalidad natural.

Es el mérito permanente de Kant haber reconocido, junto al entrelazamiento causal, el segundo tipo de determinación en la voluntad del hombre y en la conducta moral en general y haberle asegurado la posición positiva en medio del nexo causal absoluto. Ciertamente es un defecto el que lo deje indeterminado categorialmente. Pero el defecto puede ser remediado. De este modo, el determinismo causal es inocuo. Está limitado por un segundo factor no causal. La exageración metafísica de su dominio en el mundo —esto es, su dominio exclusivo— es suprimida.

c) El error del indeterminismo

El constante determinismo del acontecer del mundo era considerado antes de Kant de modo general como el obstáculo absoluto de la libertad. La consecuencia fue el que se intentara a toda costa romper ese determinismo. Y así se postuló un indeterminismo, aunque sólo parcial. Se luchó directamente contra el determinismo, se intentó recluirlo en la legalidad natural. Es característico de este estadio del problema el joven Fichte, que, antes de que llegara a Kant, se sometió interiormente a esta pelea. Sintió al determinismo como una esclavitud, incluso como una ignominia del hombre, sin poderse defender de él. De ahí que pudiera sentir la doctrina kantiana como una liberación.

Ahora bien, si desde Kant se vuelve la vista a la alternativa entera de determinismo e indeterminismo, se puede dar, con la crítica del primero, a la vez también la del segundo.

Como vimos, el error del determinismo no es la constante determinación misma, sino únicamente el exclusivo dominio monista de un único tipo de determinación. Si se circunscribe la legalidad natural a la naturaleza y se permite que además aparezca en lo espiritual una legalidad distinta, peculiarmente espiritual, esta última será libre sin más frente a la primera. ¿Qué sucede con el indeterminismo? ¿En qué consiste su error? ¿O acaso en la libertad positiva se conserva algo de él?

El indeterminismo deja espacio de juego al azar. «Azar», en este sentido metafísico, no significa estar indeterminado, sino sólo que el estar determinado no está implicado por otro estar determinado. Así, pues, lo «azaroso» propiamente no es algo indeterminado; sólo está desprendido del nexo de una determinación única constante, nexo que vincula a todo lo existente. Esto no es ni un concepto de azar carente de sentido ni uno empíricamente refutable. Frente a él, no es suficiente hacer valer que el ingenuo siempre está inclinado a tener como azaroso todo aquello cuyas causas no comprenda. Como la mayor parte de lo denominado «azaroso» también puede significar meramente el desconocimiento humano, así también por esa razón podría haber lo que verdaderamente cae fuera de las conexiones del mundo, lo que tiene puramente en sí mismo su estar determinado.

Pero la relación de las modalidades ontológicas habla en contra (véase cap. 23 b). Lo «azaroso» es algo efectivamente real. Pero la efectividad se compone de posibilidad y necesidad. Ontológicamente, lo efectivamente

real al menos tiene que ser posible. Ahora bien, la posibilidad ontológica no consiste en el mero estar libre de contradicción (como la lógica), sino en la serie real de condiciones. En estricto sentido, algo es «realmente posible» sólo si toda la serie está junta hasta en sus últimos miembros. Pero, por otra parte, entonces no sólo es posible, sino también necesario; esto es, entonces ya no puede faltar. Más bien sólo podía faltar mientras que en la serie faltaba al menos una condición. Si está también aparece, ya no puede retrasarse nada el aparecer efectivo, esto es, la efectividad real. Pero esta inretrasabilidad es la necesidad ontológica. La consecuencia es ésta: todo lo que llega a ser ontológicamente posible, también se convierte de este modo en ontológicamente necesario. Así, pues, en tanto que sólo lo posible puede ser efectivamente real, también tiene que ser a la vez todo lo efectivamente real ontológicamente necesario.

Ahora bien, posibilidad y necesidad son *modi* relacionales. Vinculan un existente con otro. Por tanto, si en todo lo realmente posible ya se encuentra una relación de recubrimiento de posibilidad y necesidad ontológicas, todo lo efectivamente real está vinculado por las relaciones de ser absolutas y su legalidad; y no hay algo efectivamente real ontológicamente «azaroso».

En esta legalidad modal, se encuentra una refutación radical del indeterminismo y respectivamente una prueba de la existencia de la determinación general en el mundo. Ahora bien, si la libertad moral fuera libertad negativa de elección, la cuestión de la libertad estaría decidida de este modo en sentido negativo. Y porque la filosofía prekantiana la entendió como libertad de elección, colocó todo el peso de la cuestión de la libertad en la alternativa entre determinismo e indeterminismo. No puede causar sorpresa el que, para todo el intelectualmente honesto, pesara más el platillo de la balanza del determinismo. Así se explica el escepticismo universal que se extendió en la ética. Pues sin la libertad, el ser moral es algo puramente ilusorio.

Sólo en este punto se puede apreciar la grandeza de la conquista kantiana en su solución de la «tercera antinomia». La situación del problema se transforma de golpe en cuanto se sustituye la libertad negativa por la «libertad en sentido positivo». El indeterminismo no sólo es ontológicamente falso; más bien también se muestra como un falso requisito ético. No se precisa de él en absoluto. Es un πρῶτον ψεῦδος el que la libertad moral significara estar indeterminado y el que sólo pudiera existir en un mundo al menos parcialmente indeterminado. Más bien existe sin obstáculo alguno en el mundo totalmente determinado. Su única condición en

un mundo así es que la determinación del mundo no sea monística, esto es, que no sea una determinación tal que se agote en un único tipo de determinación, tipo que todo lo domina y lo pone a un mismo nivel.

Esta condición no contradice de ninguna manera la ley ontológica de la determinación absoluta. No quiere decir que todo estar determinado del ser tenga que ser de un único tipo, acaso del causal. Más bien deja un ilimitado espacio de juego en el mundo para diversos tipos de determinación que se superpongan uno en otro; tipos de los que el más alto siempre tendrá, frente al más bajo, el carácter de un plus de determinación; por tanto, será libre «en sentido positivo».

d) La problemática reivindicación de una imagen teleológica del mundo en la cuestión de la libertad

Sin embargo, la teoría kantiana de la libertad tiene un hueco, justamente en su presuposiciones. Se despliega puramente desde la antinomia causal; presupone, por tanto, que el estar determinado el acontecer del mundo es causal. Claro es que se encuentra una especie de demostración de esto en las «analogías de la experiencia». Pero la prueba sólo llega a mostrar que la ley causal es ley válida de la naturaleza; pero no prueba que constituya el único tipo de nexo natural. Esta segunda demostración, a decir verdad, tendría que ser llevada a cabo si la antinomia causal ha de agotar el estado del problema.

No se remedia esto de ningún modo tampoco con la demostración modal de una ley universal de determinación. Esta ley sólo quiere decir que en general todo lo existente está determinado, pero no que esté causalmente determinado. Sólo supone la tesis del determinismo universal como tal, pero deja completamente abierto el tipo de determinación. Por mor de esta ley, la naturaleza podría estar determinada también de un modo completamente distinto al causal, por ejemplo, de un modo final. De hecho, después de Kant, aparece históricamente de nuevo de modo inmediato la concepción teleológica de la naturaleza (de la manera más acentuada en Schelling) y continua dominando después en los sistemas idealistas. Pero si se mira desde Kant hacia atrás, se encuentra casi en todas partes la concepción teleológica del acontecer natural. Parte de Aristóteles, que verdaderamente es el clásico de este modo de ver, recorre toda la Antigüedad tardía y toda la Edad Media hasta penetrar hondamente en la Edad Moderna. Casi únicamente constituyen excepciones las

teorías materialistas y las emparentadas con ellas, teorías que no se pueden tomar en serio en las cuestiones propiamente filosóficas. Incluso Spinoza apenas puede considerarse como causalista; su concepto de la *causa sive ratio* es ambiguo en la estructura categorial.

El puro concepto causal que ha elaborado la ciencia natural moderna sólo lentamente se impone en la filosofía. Incluso Leibniz, pese a aceptarlo, lo admite sólo como lado exterior fenomenal de las conexiones del ser y lo cimienta metafísicamente por medio de un nexo unitario teleológico. Kant se encuentra bastante aislado en la línea histórica, por mucho que aparezca como modélico en este punto para el actual pensamiento científico.

Después de esto, no se puede evitar dirigir la observación también hacia la imagen teleológica del mundo. La cuestión que importa no es la de la valoración metafísica universal de la teleología, sino únicamente ésta: ¿Qué pasa con la libertad si el acontecer de la naturaleza no está determinado causalmente, sino de modo final? ¿Le queda a la libertad positiva el mismo espacio de juego o se convierte en imposibilidad?

e) El error del determinismo final

La solución tiene que ser buscada en la estructura categorial del nexo final mismo. ¿El nexo final está en disposición de acoger un plus de determinación sobre la suya propia, sobre la que él aporta, y sin destruir, por supuesto, esta última? Esta es la cuestión que importa.

¿Qué constituye auténticamente la capacidad del nexo causal de aceptar determinantes heterogéneos en su trenzado? El que en él se reúna en cada estadio una totalidad de elementos de determinación, la cual, ciertamente, no deja ninguna clase de indeterminación, pero no por eso es una totalidad cerrada; siempre está abierta a factores de otro tipo —si los hay. La demostración de esto es la desviabilidad de la serie causal. No está vinculada a un determinado estadio final, discurre completamente indiferente al resultado. Toda dependencia en ella impera unívocamente desde el estadio anterior al posterior, discurre hacia adelante en el flujo del tiempo y yendo con él, mas nunca al contrario. Lo que está contenido en el estadio anterior repercute necesariamente en el posterior. Por tanto, el estadio posterior está predeterminado por el anterior sólo en la medida en que no aparezcan nuevos factores. Pero si aparecen, modifican el complejo de determinación y, de este modo, todos los ulteriores estadios del proceso. En esto consiste la desviación del proceso de su dirección. Nada se

opone aquí a tal desviación; en el nexo causal no hay un poder que reoriente de nuevo el proceso en su dirección originaria. Aquí no hay «fines» del proceso que, como tales, estén establecidos de antemano y actúen hacia atrás determinando los estadios del proceso.

Todo esto se modifica en el nexo final. Éste entra en acción con el establecimiento del objetivo último. Desde el fin, se determinan hacia atrás los medios. Cotéjense con esto los análisis categoriales del nexo final dados en la primera parte (cap. 20 b-e). La vinculación entre el estadio inicial y el final aquí es triple: en primer lugar, el fin se determina de antemano (se pone previamente) con el salto por encima del curso temporal; en segundo lugar, desde el fin se determina hacia atrás, contra el flujo temporal, la serie de los medios; y en tercer lugar, el fin es realizado por la misma serie discurriendo hacia delante desde el primer medio. En la teleología de la naturaleza se puede prescindir de la primera de estas vinculaciones. Aquí es indiferente (metafísicamente no lo es de ninguna manera, pero sí para la cuestión de la estructura categorial) cómo acontezca que sean determinados por adelantado los fines del proceso. El tercer tipo de vinculación, la realización, aquí entra en consideración también sólo de un modo secundario; discurre hacia adelante, es una marcha causal en la que la serie de los medios funciona como serie de las causas. Lo que importa es únicamente el segundo tipo de vinculación, la determinación hacia atrás de los medios desde el fin. Esto configura el auténtico *novum* categorial del nexo final.

Ahora bien, hay que preguntar: ¿Esta determinación hacia atrás deja un margen en los estadios del proceso para la aparición de otro tipo de determinantes, esto es, para la libertad positiva?

Reflexiónese de este modo. Un nuevo determinante que aparece en medio de un conjunto de determinantes ya existente significa que el proceso es desviado. Con el nuevo determinante, el proceso cambia su dirección, discurre hacia algo distinto. Pero ¿qué significa la alteración de la dirección en el proceso teleológico? Sólo puede significar que el fin se malogra. Pero esto significa que la misma teleología del proceso es suprimida, perturbada, vulnerada. Así, pues, el nexo final, respecto del factor que se añade, se comporta de modo distinto, no lo puede acoger. Su sistema de determinantes es una totalidad cerrada en cada estadio; totalidad que se opone a todo incremento. Ahora bien, si efectivamente se piensa en una aparición de determinantes heterogéneos, son posibles dos casos.

O el nuevo determinante es más fuerte que el nexo final; entonces el proceso será desviado, el nexo suprimido. O bien el nexo final es más fuerte; entonces superará la perturbación, liquidará la desviación acontecida y reorientará de nuevo el proceso hacia el objetivo. No tendrá lugar en ninguno de los dos casos lo que únicamente puede cumplir el sentido de la libertad positiva: la acogida de los determinantes heterogéneos en el nexo inviolado. En el primer caso, el nexo es vulnerado; en el último, es eliminado el determinante o es paralizado en sus efectos (esto es, en su fuerza determinante).

Es fácil hacerse intuitiva plásticamente esta relación. En el nexo causal, la fuerza motriz del proceso se encuentra hacia atrás, en lo que ha ido por delante. Esa fuerza actúa, como el choque mecánico (que no es nada más que su caso más simple), como ciega necesidad, indiferente hacia lo que se origina en el proceso. De ahí que un plus de determinación que se añada en él siempre sea simplemente un componente más que determina la resultante según su dirección y fuerza. Si se traslada esta imagen espacial al nexo final, en él la fuerza motriz se halla hacia delante (en la dirección del proceso), en el estadio final del proceso. Pero este estadio final «mueve» de un modo completamente distinto, no como un choque, sino como una tracción, como una fuerza de atracción. El fin es, por decirlo así, el imán del nexo final. También parte desde él una necesidad, pero no una necesidad ciega, indiferente al resultado, sino precisamente una necesidad vinculada al contenido del resultado preestablecido. El nexo final es, por decirlo así, previdente. Esto es por lo que no deja ocurrir la intervención «desde fuera», la opone resistencia a toda costa, equilibra de nuevo toda desviación. Una fuerza atractiva sigue estando vinculada al punto de atracción presente. En ella radica por adelantado el objetivo. A pesar de su desviación, reconduce el proceso de nuevo hacia sí como punto de orientación.

En un mundo absolutamente determinado de modo final, tal y como lo aceptó la metafísica más antigua casi unánimemente bajo la fascinación de venerables prejuicios, la libertad moral es imposible. La estructura categorial del nexo final la excluye. Si fuera segura la teleología de los procesos del ser, no quedaría absolutamente ningún espacio de juego en el mundo para el ser de la moralidad y todos los fenómenos éticos serían fenómenos aparentes. El hombre ya estaría predeterminado en su voluntad, en su toma de posición, incluso en toda conducta en general; y toda imputación, todo sentimiento de responsabilidad, sería engaño —quizás

un engaño benigno, pero, desde luego, engaño. Aquí no habría espacio para un ser moral. El «hombre» sólo es posible en un mundo no determinado teleológicamente.

Esta es la razón de por qué el problema ético en su pleno sentido sólo podía surgir con la caída de la imagen teleológica del mundo. Esta es también la razón de por qué Fichte y Hegel tenían que malograr de nuevo el problema ético, tal y como la filosofía prekantiana lo había malogrado. Kant siguió estando incomprendido en el auténtico punto central de su ética. Pues fue quien recorrió aquí el único camino posible con su eficaz instinto para los problemas, aunque no con claridad consciente. Lo que parece un hueco en su doctrina de la libertad —esto es, que su antinomia de la libertad sólo es antinomia causal y no antinomia final— demuestra precisamente su profunda comprensión del auténtico estado del problema. Una imagen finalista del mundo no solo habría desconocido desde el fondo la mayor conquista del pensamiento moderno, la liberación del molde de la teleología; más bien también habría hecho imposible, como antítesis de la antinomia de la libertad, una solución de esta última.

Una antinomia final no se puede solucionar. Lo que los contemporáneos sintieron como «liberación» en la doctrina kantiana de la libertad, es, claro está, una liberación del determinismo; pero no, tal y como se cree habitualmente, del determinismo causal —pues él sigue estando intacto—, sino del determinismo final.

Aquí radica el gran πρῶτον ψεῦδος, del que, de hecho, la *Crítica* ha liberado a la ética.

Capítulo 70. Determinismo causal y determinismo final

a) Paradojas metafísicas

El nuevo estado del problema ante el que nos encontramos tiene algo profundamente paradójico en sí. El indeterminismo, al que siempre se recurre para poder salvar la libertad moral, no sólo se ha mostrado como metafísicamente falso, sino también como superfluo. El determinismo causal, al que mayormente se temía, ha resultado completamente inofensivo; pero el determinismo final, que ha dominado a lo largo del tiempo en las teorías filosóficas y que se tenía como inocuo, se ha revelado como el auténtico mal, como el aniquilador de la libertad humana.

Hay que modificar desde el fondo lo aprendido. Esto sólo puede suceder si se rastrean hasta en su auténtico fundamento las conexiones categoriales que aquí son determinantes.

¿Por qué propiamente se espera de los tipos de determinación la relación contraria con la libertad de la voluntad? Esto se contesta fácilmente. El nexo causal siempre ha estado como en su casa en esas teorías metafísicas en las que peor salía librada la libertad de la voluntad, sobre todo en las materialistas. Y a la inversa, cuando en la historia de la filosofía surge un estricto concepto de la libertad, se lo enlaza la mayoría de las veces con la teleología universal del mundo.

Pero tras esta vinculación histórica de los motivos, hay también, evidentemente, una sistemática. Esa determinación que —al menos como tendencia— parte de los valores, el puro deber ser, está visiblemente emparentado en su estructura con el nexo final. En el deber hay un empujar hacia un objetivo, los valores son el punto orientador de tendencias ideales. Y cuando la tendencia llega a ser real, por ejemplo, cuando se instala en la toma de posición, en la disposición de ánimo o en el querer de una persona, deviene aquí, desde la tendencia, una referencia final actual. En el auténtico querer son siempre materias de valor las que configuran el contenido de los fines. Por su forma categorial, la voluntad ya es nexo final, así como la teleología del hombre es lo que le da la preferencia ante otros seres y lo capacita para realizar valores en el mundo real. Lo que se opone a tal realización sólo es el hecho de que todo lo real ya lleva consigo su estar causalmente determinado, que limita mucho de antemano un enlace cualquiera con ello. Ahora bien, si se piensa al nexo causal atravesando interiormente la voluntad, aparece la voluntad paralizada y la teleología de sus objetivos puesta de antemano bajo una selección —que actúa mecánicamente— de los contenidos. Pero esto significa que cuanto más se mecaniza el mundo, tanto más se limita la teleología del hombre —y con ella la libertad de su voluntad; pero cuanto más se teleologiza al mundo, tanto más cuadra homogéneamente con él el hombre en tanto que ser que obra teleológicamente.

Esta es la perspectiva que consciente o inconscientemente flota ante los pensadores teleológicos en la medida en que han reflexionado sobre la libertad de la voluntad. A la mirada ingenua le resulta evidente; y es, sin embargo, la mayor aberración metafísica que es posible en el problema ético. Lo seductor en ella consiste en la manifiesta homogeneidad entre el

nexo final y la voluntad (o el deber) y en la asimismo manifiesta heterogeneidad entre el mecanismo de la serie causal y de la teleología de todas las tendencias dirigidas al valor. Pero precisamente esa homogeneidad y esta heterogeneidad es lo que desmiente, en un análisis categorial más detallado, la presuposición seductora y continuamente aceptada como evidente.

Lo que no sería así, claro está, si la esencia de la libertad radicara en la teleología como tal. Entonces, en un mundo absolutamente determinado teleológicamente, no sólo el hombre sino todo ser natural sería «libre». Pero esto no es la esencia de la libertad, tampoco de la libertad «en sentido positivo». La teleología sólo es un tipo de determinación ontológica —junto a la causalidad y junto a otros tipos posibles. Pero la libertad no es en absoluto simplemente un tipo de determinación, sino una relación específica entre al menos dos tipos de determinación; esto es, la relación del más alto con el más bajo, en tanto que ambos coexistan en uno y el mismo mundo real y se extiendan sobre uno y el mismo acontecer real. Entre los seres que están sometidos al tipo más bajo de determinación, será un ser libre «en sentido positivo» ese que además también se encuentre bajo la ley de la determinación más alta.

b) Regreso a las leyes de la dependencia categorial

Tanto el determinismo causal como el final, cuando son tomados de modo absoluto, esto es, cuando son referidos monísticamente al conjunto del entramado del mundo, cometen uno y el mismo error, sólo que en dirección inversa. Ambos convierten al mundo en uniforme, le dan un tipo de unidad relacional que excluye la libertad. El determinismo causal universal convierte al hombre en un mero ser natural, lo denigra; el determinismo final universal hace a la naturaleza dirigida a fines igual al hombre, la asciende hasta él. Ambas teorías conducen todo a un único denominador. Aniquilan, de este modo, la posición especial del ser moral en el mundo. Y de este modo, además, aniquilan su libertad; y con ella, a la vez, también la moralidad misma. El sentido positivo de un ser libre en un mundo determinado no puede consistir en nada más que en su posición preferente, en ese plus heterogéneo de determinación con la que aventaja a los demás seres reales.

Así, pues, en ambos casos, el error se halla no en la determinación misma, sino en el monismo de la determinación. No obstante, el tipo de

equivocación en el determinismo causal es distinto que en el determinismo final.

Esto se puede ver del mejor modo si nos remontamos a las leyes de la dependencia categorial, tal y como fueron ofrecidas arriba en otro contexto (en la legalidad de la tabla del valor, cap. 63 c). Puesto que los tipos de determinación tienen manifiestamente el carácter de estructuras categoriales, tienen que reencontrarse en ellos necesariamente estas tres leyes —la ley categorial básica (la ley de la fortaleza) y sus dos corolarios (la ley de la materia y la de la libertad)— tan pronto como dos o más tipos de determinación se superpongan en uno y el mismo mundo y configuren de este modo relaciones de estratificación. Las tres leyes, referidas a esta situación problemática, se tienen que especializar del siguiente modo:

1. Ley de la fortaleza: el tipo más alto de determinación es dependiente del más bajo, pero no al revés. Así, pues, el más alto, siempre es el más condicionado y, en este sentido, el más débil. En cambio, el más bajo es el más elemental, el más fundamental y, en este sentido, el más fuerte. La inversión de esta relación se puede pensar *in abstracto*, pero no se puede mostrar nunca en el ser de los tipos de determinación.

2. Ley de la materia: Todo tipo más bajo de determinación es simple materia para el más alto, que se alza sobre él. Ahora bien, como el más bajo es el más fuerte, la dependencia del tipo más débil de determinación del más fuerte llega sólo hasta donde el espacio de juego de su formación más alta está limitado por la determinación y peculiaridad de la materia.

3. Ley de la libertad: Todo tipo más alto de determinación es una formación completamente nueva frente al más bajo, formación que se alza sobre éste (*novum* categorial). Como tal, tiene un ilimitado espacio de juego en el seno de la determinación más baja (material y más fuerte). Esto es, a pesar de su dependencia del tipo más bajo de determinación, el más alto es libre frente a él.

El nexo causal es, evidentemente, el tipo de determinación más bajo; el nexo final, el más alto. Esto se muestra ya en la simplicidad del primero y en la complejidad (en la triple vinculación) del último. Además el nexo final es un tipo de dependencia incomparablemente más completo, rígido y cerrado. Esto lo demuestra el análisis categorial por la imposibilidad de desviarlo sin destruirlo. El sistema de los determinantes en él es, en todos los estadios de su curso, cerrado, no ampliable. En el nexo causal no se puede hablar de tal postura exclusiva. En la medida en que tolera

cualesquiera determinantes heterogéneos en todo estadio, se muestra como una determinación mucho más suelta, meramente mínima; determinación que, ciertamente, lo que efectivamente determina queda fijado absolutamente y nunca deja de estar sujeto, pero este quedar fijado no vincula a resultados predeterminados.

Hasta aquí el nuevo estado del problema. Nos queda ahora sacar las consecuencias.

c) Dependencia ontológica del nexo final del nexo causal

Se sigue, en primer lugar, que en una relación de estratificación entre nexo causal y nexo final —tal y como realmente existe en todo el mundo de la realidad ética— el nexo causal, en tanto que es el más elemental, también es el más fuerte y el más fundamental; y el nexo final impera libremente sobre él (como sobre su materia).

Lo primero es fácil de ver. En el tercer miembro (en la tercera vinculación), el nexo final adopta mismamente forma causal; en la realización del fin, lo medios funcionan como causas y el fin como efecto. De este modo se refleja claramente la ley categorial básica: el nexo final es dependiente de nexo causal; sólo puede entrar en acción cuando éste ya existe. Un querer y un obrar activos, cuya estructura categorial es final, sólo es posible en un mundo que esté absolutamente determinado de modo causal. Claro es que el anhelo impotente y la toma de posición puramente interna también son posibles en un mundo no causal. Pero el querer incluye la determinación de los medios desde el fin (la elección de los medios «por» el fin). Ahora bien, ¿cómo podría encontrarse un determinado medio para un determinado fin si el complejo de causas en aquél no llevara tras de sí un determinado efecto —esto es, el efecto que se prevé en el fin y únicamente por mor del cual es elegido el «medio»? La determinación hacia atrás (el segundo miembro en el nexo final) tiene como presupuesto, por tanto, la determinación hacia delante causal; tiene previsoramente ésta a la vista. La selección de los medios en ella ya es de suyo una selección de las causas —esto es, de las causas de un efecto querido (perseguido).

En definitiva, en el tercer miembro del nexo final no importa nada más que el que estas causas seleccionadas también engendren realmente los efectos perseguidos. De lo que se sigue claramente que el nexo finalistamente guiado y previsto —y con él, la volición, la acción y el crear reales

de un ser teleológico— se desarrolla de un modo tanto más poderoso cuanto más firme y absoluta es la determinación causal de todos los procesos reales. Un nexo final que penda en el aire sin base causal es abstracción vacía, una imposibilidad categorial. Sólo en un mundo absolutamente determinado de modo causal es posible ontológicamente el nexo final como un segundo nexo por encima del causal.

Ya es profundamente instructivo para el problema de la libertad este lado de la relación. La voluntad, de cuya libertad se trata, es teleológica por su estructura categorial. En la antinomia causal, se trataba de la coexistencia de su libertad con el nexo causal absoluto del mundo. La solución kantiana mostraba que esta coexistencia es posible. Pero ahora resulta, además, que también es imprescindiblemente necesaria precisamente para una voluntad libre, esto es, para la intervención del determinante más alto (del final). Hablando de un modo más exacto: una voluntad libre con un modo final de efectuación sólo es posible en un mundo absolutamente determinado de modo causal. El nexo causal no se encuentra —ontológicamente considerado— en relación antitética respecto a esta voluntad. No es su impedimento en el mundo real, sino su precondición positiva. El nexo causal es el tipo de determinación más bajo, únicamente sobre el cual se puede alzar el más alto. En un mundo no absolutamente determinado de modo causal sería efectiva imposibilidad no sólo la teleología de la voluntad «libre», sino, en general, toda teleología —lo mismo da si de una previsión divina absoluta o de una humana y limitada.

d) Libertad categorial de la teleología sobre el nexo causal

La segunda consecuencia de la relación de estratificación entre nexo causal y nexo final era la de que el último está superpuesto sobre el primero y es categorialmente «libre», interviniendo en él como *novum*.

También esto se entiende fácilmente en la relación ontológica. Si el ser más fuerte del nexo causal depende de la ley categorial básica, el espacio de juego del nexo final sobre él depende de la ley de la libertad. El nexo causal es, ciertamente, condición necesaria para él, pero meramente condición material. Una relación final como tal no puede desprenderse nunca de él. El curso causal no conoce una vinculación a fines que estén previamente puestos y que dirijan retroactivamente el proceso como puntos de atracción. Pero si le son dados tales fines desde otro lado, entonces la fuerza de atracción de los mismos coopera como nuevo determinante con

los determinantes causales. Esto significa: el nexo causal siempre está abierto a la posición de fines y se somete a ella sin resistencia hasta donde ella entienda como medios que «utilizar» al complejo de causas dado en él.

Visto desde el nexo final, todo es «contingente» en la conexión causal. No es causalmente contingente. Como causado, más bien todo es paso a paso profundamente necesario y no puede resultar de manera distinta a como resulta si no se añaden otros factores. Pero esta necesidad meramente causal es contingencia final; de hecho es completamente externo al trenzado causal y «contingente» en este sentido si en la necesidad causal se realizan o no eventuales fines establecidos (esto es, establecidos de otro modo). El resultado de la marcha del proceso es ciego, carente de previa determinación. Lo no previamente visto y determinado es lo no perseguido, lo teleológicamente contingente.

La libertad categorial de la determinación final en medio de un mundo absolutamente determinado de modo causal consiste en esta contingencia teleológica de lo causalmente necesario. Esto también se puede expresar así: un mundo absolutamente determinado de modo causal está en sí aún teleológicamente indeterminado; así, pues, un determinismo meramente causal, mientras no se convierta en absolutamente monista y no se extienda de manera contradictoria a relaciones enteramente no causales, es, a la vez, indeterminismo teleológico. Aquí alcanza de nuevo el indeterminismo un derecho limitado. Su sentido legítimo es simplemente el espacio de juego de la determinación más alta sobre una determinación más baja dada. Y esto significa precisamente que el mundo conformado bajo leyes meramente causales de la naturaleza está abierto a la posición de fines y a la actividad final de un ser capaz de teleología (previsión y predeterminación).

Ahora bien, aquí se presenta la libertad del hombre como una función ontológica de su singular posición en la relación de estratificación de los dos tipos de determinación. Es una doble posición; se encuentra bajo dos clases de determinación. Como ser natural, está causalmente determinado hasta en sus inclinaciones y aversiones, es un juguete de los enormemente superiores poderes naturales que obran eternamente sobre y a través de él. Pero como «persona», es portador de una determinación diferente, que procede del reino ideal de los valores. En su sentimiento del valor, se encuentra co-determinado por la exigencia del deber de los valores. Y este

estar determinado es la que repercute en su actividad para un fin. El hombre sólo puede convertir en fines lo que siente como valor. Convirtiéndolo en su fin, lo transforma en realidad. De este modo crea positivamente lo que la necesidad causal nunca podría crear, un mundo de realidad ética en medio de la realidad de la naturaleza. Por su actividad para un fin, esto es, por su forma de determinación categorialmente más alta que interviene en él, se muestra como el ser superior a los poderes naturales, por cuya mano las fuerzas en sí ciegas y carentes de meta se convierten en medios de fines contemplados y propuestos. E indirectamente, con la intervención de la persona en pro de los valores objetivos (valores de situación objetiva) contemplados, así como al dirigir hacia ellos el acontecer voluntario, obtiene las cualidades de valor más altas, las propiamente morales.

e) Inversión de la ley categorial de la libertad en el monismo causal

Sólo ahora se puede mostrar con claridad lo que más arriba se indicó: que el error de los dos monismos deterministas no radica en el determinismo, sino en el monismo de la determinación y, no obstante, el tipo de equivocación es opuesto en ellos. Ahora se muestra que cada una de las dos teorías vulnera una de las leyes de dependencia categorial, pero cumple la otra. Así, pues, los errores son complementarios entre sí.

En el determinismo monista causal —esto es, en la visión universalmente mecanicista del mundo— se salvaguarda la ley categorial básica, pero se vulnera la ley de la libertad. Esto resulta evidente en cuanto se ha entendido lo que significaba esta ley. Pues aquí la superioridad del nexo causal en «fortaleza» es llevada hasta el extremo, hasta el dominio exclusivo, en un terreno que tiene claramente en sí el nexo final, en el terreno de la realidad ética. De este modo queda salvaguardado en todo caso el ser más fuerte de la determinación más baja. Pero no hay solamente la fortaleza de lo más elemental, de la condición, de la materia, sino una superioridad absoluta que se traga completamente la independencia de la determinación más alta. La ley de la libertad es vulnerada. Esta ley dice que el nexo causal condiciona al nexo final sólo en la medida en que el carácter de la materia condiciona la forma, pero no puede determinar los objetivos mismos. Estos siguen siendo libres. En el determinismo causal monista, la causalidad no está pensada en absoluto meramente como materia de la realización del fin, sino también como lo determinante en ella en contenido o,

al menos, como aquello que selecciona los fines posibles en el oscilar de la inclinación humana.

Así al menos lo creen las correspondientes teorías. La visión mecanicista del mundo no puede ver, por su orientación, que en el sentimiento del valor hay una ley autónoma de selección completamente peculiar —la ley de la jerarquía. En efecto, no puede ver tampoco la autonomía de los valores mismos y de la determinación teleológica, que parte de ellos. Por eso, cuando reflexiona sobre el valor y el deber, siempre está afectada por el relativismo del valor: para ella, el valor depende de la «valoración» y a ésta la considera como una función de la inclinación natural, del apetito, del placer; y éstos, a su vez, son representados sometidos a una causalidad física.

De este modo, se pone completamente del revés la ley categorial de la libertad. La indiferencia («contingencia») final del nexo causal es desconocida; la determinación más baja, en cuya esencia se halla meramente ser la más fuerte, es convertida en la instancia dominante de la más alta; por tanto, es convertida —incluso frente a su naturaleza misma— en la determinación más alta. Y la determinación realmente más alta se convierte de este modo en categorialmente carente de libertad.

f) Inversión de la ley categorial básica en el monismo final

Sucede al revés en el determinismo monista final, en la visión universal teleológica del mundo. Aquí se salvaguarda la ley de la libertad, pero se vulnera la ley categorial básica. Aquí se amplía hasta el extremo el dominio del nexo final en un terreno que claramente tiene en sí el nexo causal, en el terreno de la realidad ética. Así, pues, está garantizada en todo caso la libertad categorial de la determinación más alta. Pero no es sólo la libertad de lo que se alza como formación más alta sobre una formación más baja, más universal (como sobre su materia); por tanto, no una libertad que esté unida a los límites de la determinación previamente dada, sino una libertad carente de límites, una superioridad absoluta de la determinación más alta, como una determinación tal que domina a la más baja ya desde la base y en toda la extensión. No se puede decir que sea suprimida de este modo la determinación más baja; está incluida desde luego en el tercer miembro del nexo final. Así, pues, también aquí continúa existiendo la dependencia categorial. Pero sólo como inmanente al nexo final. Entonces, no habrá en el mundo un acontecer causal que no

tenga ya tras de sí la determinación hacia atrás teleológica, que no sea en el fondo, por tanto, acontecer final. Los procesos causales estarán, entonces, todos vinculados a fines, no habrá una necesidad causal que sea a la vez «contingencia» final. No será suprimido el proceso causal mismo, pero sí el proceso causal que discurre ciego e indiferente.

Ahora bien, el sentido estricto de la libertad moral queda absolutamente aniquilado en este dominio categorial absoluto (libertad) de la determinación teleológica. Este sentido consiste en una ventaja del ser moral, en un plus de determinación que lo pone por delante de los otros seres. Ahora bien, si los procesos naturales (también los interiores del hombre como ser natural) ya tienen en sí el estar teleológicamente referidos a objetivos, a una teleología del hombre no le queda nada más que dejar que ellos sigan su camino; no los puede desviar hacia otros objetivos, la naturaleza en él y fuera de él con sus fuerzas macrocósmicas es absolutamente superior a él. La naturaleza retrotrae a sus objetivos «naturales» cada desviación intentada de su marcha predestinada.

El punto capital estriba manifiestamente en la inversión de la ley categorial básica. Esta ley significa que la determinación más alta nunca es dominante frente a la más baja, mientras que ésta siempre está presupuesta ya en aquélla. Así, pues, esto significa que el nexo causal también existe por sí sin estar finalistamente vinculado y que más bien el vínculo finalista a fines sólo se añade al nexo causal en el caso particular de que él, en un ser capaz de ese vínculo, se inserte como determinante heterogéneo en su sistema de determinantes dados. Pero, entonces, para la aparición del vínculo final en el acontecer del mundo, siempre se precisará de un ser que tenga la potencia categorial de llevarlo a cabo. Ese ser sólo es el ser pre-vidente, que siente el valor, capaz de tender activamente y activo para un fin. Por tanto, la ley categorial básica es la que concede espacio de juego a «la libertad en sentido positivo» como libertad de un ser teleológico en medio de un mundo ateleológico, determinado meramente de modo causal, pero «contingente» finalmente.

Esta ley se pone del revés en el monismo teleológico. Se desconoce radicalmente la indiferencia final, la «contingencia» y la guiabilidad teleológica siempre abierta del acontecer causal. El mundo determinado absolutamente de modo final no puede ser guiado ni hasta en el más mínimo de sus procesos parciales. La determinación más alta, en cuya esencia radica ser la más débil y ser válida sólo en el reducido círculo de los

fenómenos más altos, es convertida en el poder dominante en cuanto al contenido de la más fuerte; por tanto, es convertida, frente a su misma naturaleza, en la determinación más fuerte y más universalmente válida. Y la determinación efectivamente más fuerte y más elemental es convertida de este modo en la más dependiente y la más débil.

g) Mecanicismo metafísico y panteísmo

La posibilidad ontológica de la libertad moral «en sentido positivo» descansa sobre la relación de estratificación de los tipos de determinación en uno y el mismo mundo, así como sobre la relación de complementariedad —que reina en aquélla— de la ley categorial básica y de la ley de la libertad categorial. Si ha de ser libre «positivamente», el hombre tiene que estar determinado doblemente y cada una de las dos determinaciones tiene que ser independiente, aunque independiente en sentido diferente.

La posición especial del ser libre en un mundo determinado tiene su sentido categorial en que en él chocan entre sí dos legalidades heterogéneas; y ambas, por cierto, con la pretensión de dominar el mundo. Legalidad del ser y legalidad del deber, determinación causal y teleológica, tienen que tener en él, por así decir, el campo de batalla de su contienda por el mundo. Y sólo mientras esté viva la lucha, hay un ser libre. Con la victoria de una u otra, el hombre queda determinado unilateralmente (monístamente) y, de este modo, llega a carecer positivamente de libertad. Si el nexo causal domina en él a la posición de fines, reina el mecanicismo sin límites y, como quería Lamettrie, el hombre se convierte en «máquina». Pero si el nexo final domina a los procesos naturales, los fines macrocósmicos del mundo, omnipotentemente dominantes, se oponen a la débil actividad finalista finita del hombre, frente a los que no puede levantarse. El hombre queda paralizado, trabado, predeterminado hasta en sus más secretos impulsos del corazón, incluso hasta en su sentimiento del valor. Esta paralización del hombre es, propiamente, su desmoralización. Llega a ser manifiesta siempre cuando la metafísica del *telos* deja caer la máscara inofensiva de la mera teoría de la naturaleza y se muestra como autocracia tiránica. Esto se pone de manifiesto del modo más plástico en los sistemas panteístas, cuyo sentido es que se introduce en el mundo, incluso en la naturaleza misma, la teleología omnidominante de un ser absoluto y se la identifica con la legalidad universal del mundo.

El panteísmo es la más radical inversión de la ley categorial básica, la más errónea alteración de la ley metafísica básica que atraviesa por todas las relaciones parciales del mundo. En el panteísmo se traspasa a Dios sumariamente toda la teleología del hombre, el curso del mundo es la realización definitiva de sus fines y al hombre no le queda nada más que el papel de títere sobre el escenario de la comedia del mundo.

El fundamento de esta comedia —extremadamente cómoda para la necesidad de unidad metafísico-formal— es una equivocación muy burda de los principios categoriales: el principio más alto, categorialmente más complejo y más concreto, que, según la ley categorial básica, tendría que ser el más condicionado y el «más débil», es convertido en el principio «más fuerte», en el «más incondicionado». El mundo ya no es una estructura profunda, poliestratificada, sino un cristal sencillo. Paga su transparencia con la liquidación definitiva del *ethos* humano y de su plenitud de sentido.

Capítulo 71. Legalidad ontológica como base de la libertad

a) La apariencia de dualismo determinativo

Aquí es el lugar de acabar toda la serie de discusiones categoriales que implica el problema de la libertad con una perspectiva metafísica global, que, desde luego, supera en mucho el alcance del problema ético, pero demuestra contundentemente, de este modo, su arraigamiento en las cuestiones ontológicas más elementales.

Si la libertad positiva sólo es posible en una relación de estratificación de los tipos de determinación heterogéneos (pero no antinómicos); si la libertad positiva convierte al hombre en escenario de lucha entre determinación causal y final, ontológica y axiológica, entonces parece inevitable la consecuencia de que un dualismo metafísico de las determinaciones está en la base, dualismo que recorre la estructura del mundo desde el fondo y se manifiesta en el *ethos* del hombre. Si esto se ha de confirmar, enseguida se despierta el tradicional escrúpulo de la filosofía sistemática contra el dualismo en general. ¿Podemos darnos por satisfechos con la separación originaria? ¿No es preferible aquí al final la superposición de la teleología, tal y como la han afirmado Leibniz, Schelling, Hegel y muchos otros desde esta situación crítica

—sin temor ante el *sacrificium intellectus* que entonces no se podrá evitar en el problema de la libertad?

Ante esto, hay que formular en primer lugar esta pregunta: ¿Qué habla propiamente contra la justificación de un dualismo? La tradicional aversión contra toda escisión originaria no puede alegar a su favor en el fondo nada más que existe la aversión. Una imagen unitaria es satisfactoria para la necesidad sistemática porque simula mayor comprensibilidad. Esto es todo. Y exactamente así también sucede con el dualismo en otros terrenos. Pero la necesidad de sistema sólo es un postulado, y el más racionalista, por cierto; es más, esto quizás sólo a primera vista —incluso es muy cuestionable si la unidad misma se puede comprender mejor que la escisión. Únicamente el mundo se puede comprender mejor bajo su presuposición; y «mejor», por cierto, también sólo en el sentido de la unitariedad. Pero de qué sirve una unitariedad introducida si ella misma no se puede ni comprender ni mostrar. Además los dualismos, con los que el pensamiento choca en ciertas direcciones como con lo ultimo concebible, no necesitan ser por eso lo ontológicamente último. Tras ellos puede encontrarse, en verdad, relaciones de principios completamente distintas, pluralismos o monismos del ser. Y aunque sólo se puede contar con tales posibilidades hipotéticamente, es evidente que su simple estar abiertas quita toda doblez al dualismo presente. No conocemos lo «último» y no nos está permitido nunca apreciar lo últimamente captable como lo ontológicamente último.

Pero todavía hay aquí una cuestión adicional: ¿Realmente también en el problema ético lo último concebible es el dualismo de determinación causal y final? Esta pregunta se puede contestar con toda confianza con un no. La perspectiva ontológica que se inaugura en el análisis categorial es, en realidad, una perspectiva completamente distinta, mucho más grande. No se puede separar el terreno del problema ético de la conexión metafísica ulterior. Esta conexión proporciona de hecho una imagen distinta. No forma parte ya, claro está, de la angosta ética y sólo puede ser desarrollada en una doctrina universal de las categorías. Pero en todo caso, como perspectiva —sin compromiso y sin otra fundamentación que su propia importancia—, se puede mostrar aquí. Su justificación tiene que seguir estando reservada a un análisis distinto y más radical.

Ahora bien, la perspectiva misma se puede desarrollar desde la relación categorial de estratificación del siguiente modo.

b) Relación universal de estratificación ontológica de los tipos de determinación

Tras del dualismo de las determinaciones, hay un pluralismo, que, visto como conjunto, es mucho más unitario que el dualismo. Ontológicamente, causalidad y finalidad están muy lejos de ser los únicos tipos de determinación. Hay muchos tipos de determinación; cada dominio del ser tiene uno peculiar; más exactamente, cada estrato categorialmente más alto del ser tiene un tipo de determinación más alto; cada estrato categorialmente más bajo tiene uno más bajo. Sólo que no conocemos todos, especialmente no conocemos los más altos. Pero de los más bajos, se pueden indicar algunos.

Así hay un tipo peculiar de determinación matemática, tipo que recorre todas las relaciones de cantidad, magnitud y medida. Se presenta en la necesidad de la consecuencia matemática, tal y como existe palpablemente en todo cálculo. Esta necesidad está muy lejos de ser legalidad meramente ideal o incluso mera legalidad de pensamiento. En gran medida es, a la vez, efectiva legalidad del ser; una legalidad, por cierto, más elemental que la causal. Esta necesidad no es, como tal, legalidad del proceso que trascurre temporalmente, pero se extiende con él como la legalidad más fundamental (más fuerte) y más universal; esto es, ya está contenida o presupuesta como elemento categorial en el nexo causal que domina el proceso. Y sobre ella descansa la calculabilidad matemática del acontecer natural.

Pero la determinación matemática no es tampoco la más fundamental. Más allá de ella aún hay una más universal, en la que ya no se trata de las relaciones de cantidad y magnitud, sino de las relaciones del ser en general. En la esfera del ser ideal se la conoce como determinación lógica, habitualmente se la formula como «principio de razón suficiente». Este principio no sólo no tiene nada que ver con la sucesión causal en el tiempo, sino tampoco con la consecuencia matemática de magnitudes, pero se repite en ambas modificado. Y en el terreno del ser real hay un modo de determinación muy parecido, que llega a ser aproximativamente concebible en las relaciones de dependencia de los elementos categoriales más universales. De modo muy concreto se le puede comprender, por ejemplo, en la relación de dependencia de las modalidades, en la cual se puede hacer evidente la ley de determinación como tal que sirve de base a todos los tipos especiales del nexo (véase cap. 69 c). Esta determinación «ontológicamente primaria» recorre diversamente modificada todos los dominios más altos

del ser y sus tipos especiales de determinación. Hasta donde se puede ver, es el fundamento más universal.

Por estos pocos ejemplos, ya se ve que se trata de una relación continua de estratificación. Todo estrato del ser tiene su propio complejo de categorías y forma parte de cada uno un tipo peculiar de determinación. Y así como, según las leyes de estratificación (véase cap. 60 c), las categorías de todo estrato más bajo se repiten en el más alto, modificadas y fortalecidas por un *novum* específico, así también se repiten, naturalmente, algunos tipos más bajos de determinación en el más alto. Ahora bien, se ha mostrado que donde reinan las leyes de estratificación también tienen validez la ley categorial básica y sus corolarios, la ley de la materia y de la libertad. Por eso es de prever que, en la superposición de los diferentes tipos de determinación, se tiene que tratar de una conexión de determinación ontológicamente unitaria, en la que la determinación más baja siempre es la más fuerte y la más fundamental; y la más alta, la más débil y la materialmente más condicionada, pero, sin embargo, «libre» en su más alta singularidad.

Esto modifica el estado de cosas en la medida en que, vista desde aquí, la libertad moral del hombre sólo es un caso especial de la libertad categorial, que aparece de estrato en estrato. Pero a la vez se cambia la imagen en otro punto. En la antinomia causal, se contraponen entre sí inmediatamente el nexo causal y el nexo final axiológicamente orientado. Esta oposición resulta a primera vista más ruda de lo que ella es de hecho. Esto tiene su fundamento en el salto de varios estratos, cuyos tipos de determinación claro es que no conocemos, pero que no por eso podemos discutir su existencia.

El nexo causal es el tipo de determinación de las conexiones físicas de cuerpos y procesos. Sobre este nexo se eleva primeramente una determinación de lo vivo, manifiestamente heterogénea respecto a él, determinación que ya contiene un *novum* desconocido junto a la conexión causal universal. En las teorías vitalistas se ha equiparado bastante a menudo este *novum* al nexo final. Aunque esto sea una equiparación precipitada —por el desconocimiento de la cosa misma, se recurre involuntariamente al siguiente tipo de determinación más alto conocido—, la tendencia ontológica que se expresa en ella, sin embargo, no carece de justificación. Pues justamente tiene que ser un tipo más alto. Este tipo más alto se proclama en el singular efecto de sistema del organismo, en su autoconservación y

autodesarrollo, en su reproducción, en el estar incluido el individuo en la vida del género y en el descenso de este último, que, en verdad, es ascenso. Tan erróneo es querer comprender «mecánicamente» (causalmente) estos fenómenos como es inmantenible querer interpretarlos teleológicamente sin más. Sólo conocemos el tipo de determinación del mundo mecánico y después, varios estratos del ser hacia arriba, el de la actividad humana para un fin. Y por este motivo estamos inclinados de manera ingenua a partir de la presuposición de que el mundo de lo orgánico, que, por el estrato, se encuentra indiscutiblemente entre los dos, tiene que ser determinado o de modo causal o de modo teleológico. Pero precisamente esto es el πρῶτον ψεῦδος. Y no se podrá evitar mientras que nos mantengamos en la limitada perspectiva de un problema especial —de un estrato concreto del ser. Pero el error llega a ser obvio en cuanto se amplía la perspectiva a la relación de estratificación de las determinaciones.

Significa muy poco frente a esto el que el tipo de determinación de lo vivo no podamos captarlo científicamente. Es indiferente para su existencia el que nunca lo lleguemos a captar; esto sólo es una cuestión de la investigación biológica; y no puede engañar sobre la coloración acausal (el *novum* categorial) de la determinación orgánica el que esta investigación haya de recorrer el camino desde abajo (desde el nexo causal). No se puede dudar ontológicamente en ningún caso de la existencia del miembro intermedio.

Pero no es el único miembro intermedio. En medio del reino de lo vivo emerge el nuevo y a su vez más alto modo de ser de la consciencia. Siempre encontramos la consciencia vinculada a un organismo, naciendo y pereciendo con él; y, no obstante, es algo esencialmente distinto de él. El tránsito lo podemos seguir aquí mucho menos que entre mecanicismo y organismo; sin embargo, este tránsito está dado en este enlace de la consciencia al organismo y por su estar incluida en el carácter del devenir temporal de lo natural en general. En cambio, no se puede dudar de la peculiaridad de la legalidad de la consciencia. Pero, no por eso, en la medida en que esa legalidad se alza independientemente sobre la del organismo, es cognoscible la peculiaridad de su modo interno de determinación. Por tanto, aquí nos encontramos ante un modo de determinación adicional, desconocido y quizás irracional, la determinación psicológica. También aquí —del lado de la psicología naturalista— han sido hechos repetidos intentos de comprender la legalidad de la consciencia

por analogía con la legalidad mecánica. Naturalmente tenían que fracasar. Todos ellos descansan sobre el mismo πρῶτον ψεῦδος que los intentos análogos de las teorías biológicas. Pero asimismo tampoco conviene aquí el esquema del nexo final, aunque el terreno de su ámbito de validez ya esté muy próximo.

Por encima de la consciencia en tanto que consciencia de un ser anímico temporalmente real, desvinculado además de su legalidad psicológica, aunque apoyándose en ella como en su base, se alza el mundo del espíritu. Este mundo también está multiestratificado y uno de sus estratos es el *ethos* con su estar referido al valor. Lo que aquí importa ya no es la consciencia, el sujeto, sino la persona. La relación categorial en la que se encuentran la subjetividad y la personeidad entre sí ha sido discutida ontológicamente en otro lugar (cap. 24 d); ahora sólo se necesita que el resultado de esa discusión sea puesto en la perspectiva global. Hay subjetividad sin personeidad, pero no personeidad sin subjetividad. La consciencia es la base categorial, la «materia» sobre la que se alza la formación más alta de la persona. Por tanto, también aquí hay una relación de estratificación con clara validez de las leyes de dependencia categorial. La personeidad es la categoría más alta, la consciencia es la más fuerte y la más universal. Y justo por eso el *novum* peculiar de la personeidad como tal en todo lo que aparece en ella verdaderamente peculiar es categorialmente «libre» frente a la legalidad de la consciencia. Esto es por lo que la teleología del hombre, su consciencia del valor y su libertad moral no pueden entenderse en absoluto desde momentos psicológicos. Aquí reina una determinación de tipo peculiar y más alto, no anclada en el sujeto —como tampoco en el organismo o incluso en el mecanicismo causal—, sino en el reino ideal de los valores.

c) La constante doble legalidad de la fortaleza y la libertad

La serie de los estratos del ser y de los tipos de determinación que les corresponden no se agota de ningún modo con esto. Ni hacia arriba ni hacia abajo podemos tocar algo «último». Pero tampoco es necesario. Cada sección captable es suficiente para permitir conocer la ley de todo el encadenamiento. Es la legalidad de dependencia categorial o la doble ley de la fortaleza y la libertad.

Cada una de las determinaciones incluidas en la estratificación global es dependiente de toda la serie de las más bajas; es «más débil» que éstas,

condicionada por ellas y más reducida en su extensión de validez. Pero nunca es dependiente de las determinaciones más altas; es más fuerte, más fundamental que éstas y más amplia en su círculo de validez. De este modo, se cumple la ley categorial básica en la estratificación de los tipos de determinación. Por eso no hay personeidad y teleología sin consciencia, no hay consciencia sin vida orgánica, no hay vida orgánica sin estructura causal natural (mecanismo en sentido amplio), no hay mecánica causal sin legalidad matemática, no hay ser matemático sin relaciones básicas ontológicamente primarias. Aquí también radica el fundamento de por qué no hay una auténtica y valiosa personeidad de orden superior sobre la concreta persona humana (porque la personeidad únicamente se dispone sobre una consciencia); asimismo radica aquí el fundamento de por qué no hay un nexo final sin un nexo causal existente, de por qué sólo puede haber libertad «en sentido positivo» —nunca en negativo— y sólo con la determinación más baja cumplida. Así, pues, se muestra aquí la ley ontológica que prohíbe tanto el indeterminismo (también el parcial) como el determinismo teleológico. El primero dejaría un hueco en el entramado y, por consiguiente, socavaría precisamente la configuración más alta, cuyo ser peculiar importa. Pero el último significaría la inversión de la ley categorial básica y, por consiguiente, la paralización total del ser finito.

Pero, por otra parte, esta dependencia asimismo absoluta sólo es la dependencia de un condicionamiento parcial. Nunca está determinada la determinación más alta en su peculiaridad misma por la más baja. Así, pues, la más baja sólo es elemento estructural, sólo «materia» frente a la más alta, y ésta tiene espacio de juego sobre ella; esto es, la más baja no la frena en su peculiaridad, se deja supraformar y supradeterminar por ella sin resistencia. De este modo, la relación de la determinación más alta con la más baja se presenta como una relación entre forma y materia. La materia es pasiva, indiferente, carente de resistencia frente a la forma. Y la forma, frente a la materia, es «libre». Permanece vinculada a lo que ya está determinado en la materia y sólo se puede mover en el seno del espacio de juego que ésta le deja. Pero este estar determinado no se refiere a la peculiaridad de lo más alto (de la forma). El espacio de juego sólo tiene sus límites «hacia abajo» —justamente en la determinación más baja—, «hacia arriba» marcha a lo ilimitado.

Este símil espacial, referido a la dimensión más alta de la relación de estratificación, expresa intuitivamente la constante validez de la ley

categorial de la libertad. Es un error que el determinismo absoluto de un nexo más bajo pudiera vulnerar la autonomía de un estrato más alto de configuraciones y su determinación. Es una pura mala comprensión del estado de cosas que se crea que la legalidad matemática puede determinar la naturaleza, la legalidad mecánica el organismo, la legalidad orgánica la vida anímica o la legalidad psicológica el ser espiritual. Una vez que esto se ha visto, se comprende que es un completo desatino que, por mor de la autonomía de la determinación más alta, se crea necesario el indeterminismo del estrato más bajo del ser. Precisamente de este modo se malogra la autonomía del estrato más alto. Más bien cada determinación más alta es *eo ipso* autónoma y categorialmente «libre», a pesar de su ser más débil y de su dependencia material. No puede conseguir nada «contra» la más baja —y sólo esto significa el ser más fuerte de la misma—; pero con ella y mediante ella, todo.

De ahí que el indeterminismo de toda índole —en tanto que suspensión de una determinación en el seno de su dominio— no sólo sea una teoría falsa, sino también una teoría que equivoca el problema mismo. Pues todo nexo más bajo deja ya indeterminado de todos modos el estrato de ser del más alto. Desde este nexo más bajo, es «contingente» en todo caso todo lo más complejo y categorialmente más alto. Esto sólo llega a ser necesario en el sentido de la determinación más alta, peculiar a ello mismo. De ahí que la legalidad matemática como tal no se pueda entender desde la legalidad meramente lógica u ónticamente primaria (acaso modal); asimismo el nexo causal no se puede entender desde la legalidad matemática. Para ella, es algo completamente «contingente». Y desde el puro nexo causal es asimismo «contingente» la vida orgánica; desde ésta, la vida anímica; así como desde las conexiones psicológicas de esta última, el *ethos* de la persona con su teleología activa de los valores. La configuración más alta siempre presenta aquí renovada autonomía.

Algunos recientes ensayos demuestran cuán fuerte es aún en nuestra época el prejuicio indeterminista. Entre ellos merece especial atención el de Boutroux por lo consecuente de su perspectiva metafísica[66]. También Boutroux parte de una especie de estratificación de las legalidades. Mas ninguna ley vale aquí sin excepción, inviolablemente. Todas ellas determinan sólo en parte el estrato del ser al que ellas pertenecen; por tanto,

[66] Emile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, París, 1913.

ellas lo dejan indeterminado en parte y abierto a otra determinación. Así, pues, todas las leyes tendrán entonces una cierta «contingencia» en su validez, ninguna estricta necesidad. También en esta concepción siempre es libre la legalidad más alta sobre la más baja —pero sólo en la medida en que esta última es deficiente. Naturalmente, la libertad de la voluntad será entonces un caso especial; será estar indeterminado, libertad negativa.

La idea es profundamente instructiva debido a las dos debilidades que padece. En primer lugar, no se puede mostrar de ninguna manera la «contingencia» de las leyes de la naturaleza. En todo el círculo de la legalidad natural cognoscible, no conocemos ningún «hueco» en su validez. Una y otra vez la ciencia hace la experiencia de que las leyes que defraudan las expectativas continuamente se muestran, en una penetración más profunda en el estado de cosas, como contempladas o concebidas erróneamente de algún modo; esto es, no son en absoluto leyes de la naturaleza. Tan pronto como se logra penetrar en la esencia de la cosa, inmediatamente resulta plena necesidad y universalidad. Y en segundo lugar, suponiendo que existiera la contingencia, no contribuiría nada a la libertad positiva —claro es que tampoco hablaría contra ella—; más bien estaría completamente indiferente respecto a ella. Por paradójico que suene, no cabe ninguna duda: un ser perfectamente determinado tiene, para una nueva determinación de otra índole, exactamente tanto espacio de juego como uno imperfectamente determinado. En general, ontológicamente, no hay ningún límite en absoluto en la posibilidad de complexión ulterior de los momentos determinantes; la determinación siempre puede continuar ilimitadamente, a saber, «hacia arriba». No hay una determinación absolutamente última y concluyente. Bruscamente expresado: un determinante determina a su modo tan perfectamente como 10^{10} determinantes; sólo que es diferente la altura del ser de la configuración determinada y con ella la complejidad de la configuración. Por cada n elementos que configuran un complejo cerrado de determinación, puede aparecer siempre sin más un n + 1 elemento, sin aniquilar a ninguno de estos n elementos. Sólo se tiene que modificar la resultante global. Así siempre pueden aparecer componentes axiológicos en la categoría dada de la naturaleza (tanto física como psíquica), sin menoscabar a ésta. Todos estarán contenidos tranquilamente en la orientación de la voluntad; sólo ésta misma será una orientación modificada. No existe ningún conflicto con la causalidad; por tanto, no es necesario tampoco que sea evitado mediante una hipótesis de contingencia.

Sólo importa la prueba del origen no causal de los nuevos determinantes. Pero esta prueba no se puede efectuar mediante ningún aflojamiento de las leyes naturales. El espacio de juego de la determinación más alta nunca puede ser buscado en el seno de la más baja —mientras que se lo busque ahí se llegará a hipótesis absurdas—, ese espacio de juego sólo puede encontrarse sobre ella. Y ahí siempre es ilimitado.

d) Los niveles constantes de la libertad categorial y el caso especial de la libertad de la voluntad

La libertad en sentido positivo no es un fenómeno excepcional ontológicamente. No le corresponde únicamente al hombre, sino que, diversamente escalonada, es común a todos los estratos del ser. Existe en todo estrato frente a todos los estratos más bajos. Su más alto grado lo alcanzará, entonces, en el más alto estrato. Libre es, a su modo, el animal frente a la naturaleza sin vida, lo que claramente se manifiesta ya en su automovimiento, en su estimulabilidad, etc; libre es la consciencia frente al organismo, al que está efectivamente vinculada. Sin embargo, la libertad que le corresponde al hombre en su determinación de la voluntad es muy distinta y no se puede equiparar de ninguna manera a la de la consciencia o a la de los animales. Pero precisamente esta diferencia recorre toda la serie de los estratos. En cada uno, la libertad es completamente distinta; y no sólo por el grado, sino también cualitativamente. Está condicionada siempre por la peculiaridad de los tipos de determinación que se superponen. Pero el principio categorial sobre el que descansa su aparición sigue siendo el mismo siempre.

Pues en este mismo principio, constante y unitario, reside el fundamento de por qué también la voluntad, a pesar de su estar causalmente determinada, sin embargo, puede ser libre en su estar axiológicamente referida; y de por qué el nexo final, a pesar de estar condicionado por el nexo causal, sin embargo, sigue siendo independiente frente a éste en un mundo determinado causalmente ya de modo absoluto.

Si se ve la libertad de la voluntad en este amplio contexto, no constituye en absoluto un problema singular. Es uno de los muchos escalones de la libertad categorial, que se repite de estrato en estrato. Esto no disminuye de ningún modo su significación. Pero eleva la significación de los demás a la categoría de fenómenos de la libertad que se sitúan en paralelo con ella. Estos fenómenos no son menos importantes en el fondo. Sólo que no son, para los hombres y sus perspectivas en al vida, de la misma

actualidad y por eso mismo se los llega a desconocer fácilmente. Pues únicamente en la libertad de la voluntad tiene el hombre la base de su ser ético. Pero no está menos lleno de significación en sí el que la vida orgánica tenga su autonomía sobre el mecanismo de los sistemas de energía meramente vinculados de modo causal; asimismo el que la consciencia tenga la suya sobre el organismo; y los estratos de la vida espiritual, a su vez, la suya sobre lo psíquico.

Lo que además agudiza tan singularmente la antinomia causal es precisamente el desconocimiento y el salto de los miembros intermedios. Si supiéramos cómo está constituida la estructura categorial de la determinación orgánica y de la psicológica —y quizás aquí haya muchos más niveles intermedios y más sutilmente diferenciados—, la antinomia adoptaría sin lugar a dudas un carácter distinto. Entonces se trataría de la oposición de determinación orgánica y axiológica o incluso meramente de la psicológica y axiológica. Las dos son antinomias completamente diferentes. Pero esta relación categorial básica —fortaleza y altura, materia y libertad— también aquí seguiría siendo la misma. Así, pues, el modo cómo se tendría que solventar la antinomia no se modificaría. Para ella es indiferente si son saltados o no los niveles. Pues por muy pequeña o muy grande que pueda ser la distancia de altura categorial, la determinación más baja siempre sigue siendo la más fuerte y la más alta sigue siendo «libre» sobre ella.

Sección III:
La antinomia del deber

Capítulo 72. Crítica de la doctrina kantiana de la libertad

a) Los límites del problema de la antinomia causal

Una antinomia que se soluciona no es una auténtica antinomia. La contradicción no es en ella natural, no radica en la esencia de la cosa misma. Sólo existe para una cierta orientación humana, para un modo de ver filosófico. Si se logra romper este modo de ver, la oposición se muestra como apariencia. El mérito de Kant es haber solucionado la antinomia causal; esto es, haberla mostrado como apariencia, aunque sus formulaciones no expresaran esta situación objetiva. Pero la apariencia llega a ser diáfana si se quitan las vestiduras idealistas a la doctrina kantiana de la

libertad y se retrotrae su sentido metafísico a la simple legalidad categorial, que se halla tras ella de modo claramente reconocible.

Claro es que, en los capítulos precedentes, esta tarea, más que realizada, sólo está indicada. Pero en ellos podría haber llegado a ser clara, sin embargo, la gran perspectiva ontológica, de la que forma parte la libertad moral. Esta perspectiva ha demostrado que, tras la aparente antitética, se halla una simple relación de estratificación y de dependencia de las determinaciones. Una abundancia de toscos errores se elimina de este modo.

Se puede resumir el resultado positivo así: ni del lado del nexo causal, ni desde cualquier otra determinación más baja, se pone impedimento a una «libertad en sentido positivo», esto es, a una autonomía de la determinación ético-teleológica de la voluntad por principios de valor, que, excepto a la voluntad, no son capaces de determinar directamente a ninguna configuración real. La autonomía de los principios morales en la esfera de la vida ética real puede considerarse como ontológicamente asegurada de este modo.

Pero una cuestión distinta es la de si de esta manera ya está solucionado el problema de la libertad, incluso la de si está comprendido y desarrollado en toda su profundidad. Aquí aún aguarda la mayor sorpresa para el investigador. Kant vio el primero el punto de partida de la gran cadena de aporías, pero sólo dio un paso en ella. Y además su punto de vista idealista de la razón es lo que puso los límites a su avance. La relación con el nexo causal —y si se la amplía, con la determinación más baja en general— no es la única de que se trata en la cuestión de la libertad.

Kant tenía razón: la voluntad no puede estar menos determinada que el acontecer natural, tiene que estarlo más. En lugar del indeterminista «no estar determinada desde fuera», tiene que aparecer un positivo «estar tanto más determinada desde dentro». Pero puesto que la determinación interior recae por completo en el principio ético, aquí se efectúa de modo tácito un desplazamiento del problema. La libertad de la voluntad consiste ahora únicamente en la autonomía del principio. Kant podía tranquilizarse con esto con alguna razón; para él, el principio estaba anclado en la razón práctica. Su ley moral se consideraba legislación de la razón. Y esta misma razón era, por su parte, la que manifestaba su libertad en tanto que seguía la ley moral. Entonces, ella estaba determinada de hecho por sí misma en la subordinación a su propia ley. Por tanto, la autonomía del principio era su propia autonomía.

b) El πρῶτον ψεῦδος *de la «libertad transcendental»*

Pero aquí se encuentra toda una serie de suposiciones arbitrarias. Precisamente se nos ha mostrado como falso el que los principios morales procedan de la razón. Pero también suponiendo que así fuera, tendríamos entonces sólo una «libertad transcendental» de la razón, pero no una libertad de la persona como ser concreto; por tanto, tampoco una libertad de la voluntad. La «razón» en sentido kantiano no es individual, sino una razón de la que los individuos forman parte. La ley moral es principio de un «sujeto transcendental», de una «consciencia práctica en general», no de manera distinta a como las doce categorías son principios de una «consciencia teorética en general». La libertad transcendental, por tanto, no es libertad de la persona moral. Pues ésta sólo es el individuo real.

Ahora bien, piénsese lo que esto significa. La libertad moral es mentada como esa independencia del ser humano, la cual pone en disposición de «imputarse» algo como valor o disvalor, de cargar con la responsabilidad, de ser culpable de algo. Pero si la libertad —esto es, la instancia positivamente decisoria de sus tomas de posición, de sus resoluciones— no reside en él como persona individual, sino en una «razón práctica» universal, entonces no le puede ser imputado lo que la persona hace, sino sólo al ser «libre» que está tras él, esto es, a la razón práctica universal. No el hombre, sino ella carga con la responsabilidad y la culpa.

Por tanto, aquí existe de nuevo un πρῶτον ψεῦδος; y esta vez, por cierto, uno tal que sólo se manifiesta más allá de la antinomia causal (cuando ésta está solucionada) —un error en el que Kant tenía que caer con toda su disposición hacia el problema, porque, para él, en el problema de la libertad sólo se trataba de hecho de la antinomia causal. En realidad, de este modo se confunde el sentido de la cuestión de la libertad. Kant quiere mostrar la libertad de la voluntad y no nota que de hecho muestra algo completamente distinto —algo, claro está, que es esencial a la libertad de la voluntad como condición previa, pero que, desde luego, no es ella misma: la mera autonomía del principio.

Ahora bien, suponiendo también que el principio fuera principio de razón, no se toca en absoluto de este modo la búsqueda del hombre del sentido de su capacidad de imputación y de su portaduría de valores y disvalores morales. En el problema de la libertad, el hombre no quiere conocer hasta qué punto es responsable y culpable por él un «sujeto

transcendental», sino hasta qué punto él mismo lo es. El sentido de toda aprobación o desaprobación, de todo reproche, de toda acusación o castigo, se viene abajo de golpe si su responsabilidad y su ser culpable se muestra como ilusorio.

c) Deber y querer. La segunda antinomia de la libertad

Una segunda reflexión muestra todavía más en su raíz el error kantiano. El estado de cosas general en la consciencia ética es éste: la consciencia ética tiene principios autónomos, pero no está forzada a seguirlos. Es indiferente para ella si estos principios consisten en un imperativo categórico o en una diversidad del valor. En todo caso, sólo es un deber, un requerimiento que se extiende desde el principio a la consciencia. Precisamente juega un amplio papel en Kant el que la ley moral no determine la voluntad al modo como la ley de la naturaleza determina las cosas —así, pues, no como ley, sino como mandato. Pero a la esencia del mandato pertenece que pueda ser transgredido. En el análisis categorial del valor y del deber, este estado de cosas general era del que partían todas las determinaciones más detalladas.

Pero esto significa para la persona el que no está vinculada a la exigencia del deber del principio. Puede hacer suya la tendencia del mandato (del valor) e intervenir a favor de ella, pero también puede no hacerla suya e incluso rechazarla expresamente. En el último caso, está determinada por otras fuerzas, ya sean éstas «fuerzas naturales» en ella —inclinaciones, impulsos, instintos— o tendencias de deber de otra índole, las cuales se muestran como más fuertes. Si la voluntad estuviera forzada por el deber, no sería voluntad moral y su decisión no se le imputaría. La voluntad carga con una responsabilidad sólo en la medida en que no está forzada, esto es, en la medida en que tiene, frente al principio, la libertad de estar a favor o en contra. Lo importante es que la libertad no sólo exista frente a la ley natural, sino también frente al principio del deber. Deber y querer no se recubren. No se encuentran tampoco necesariamente en oposición. No obstante, existe una heterogeneidad entre ellos. Y en esto se basa que puedan aparecer en oposición.

Aquí está el punto de partida de la nueva antinomia de deber y querer que va más allá de la antinomia causal. Desígnesela aquí anticipadamente ya de modo breve como «antinomia del deber» —antes aún de que se pueda mostrar la corrección del término.

De este modo empieza un nuevo estadio del problema de la libertad. La antinomia causal con todo su complejo de problemas sólo es un nivel previo. Ella sólo tiene que ver con la libertad de la voluntad frente a la legalidad universal del ser. Ahora se muestra que esta libertad no es suficiente, por mucho que sea presuposición de la libertad moral. Es sólo la mitad del problema. Aún tiene que aparecer además una segunda libertad justo de la misma voluntad, su libertad frente al principio moral mismo.

Esta libertad, naturalmente, también tiene que ser «libertad en sentido positivo». No puede consistir en estar indeterminado, sino sólo en una determinación *sui generis*. Pues la voluntad moral no es tampoco en este respecto voluntad indeterminada. Pero la libertad no puede ser el estar determinado de la tendencia del deber, no puede ser, por tanto, una determinación por el principio. Tiene que ser una determinación junto al principio e independientemente de él. Entonces, ¿qué determina a la consciencia moral a decidirse a favor o en contra del principio? Es evidente que no puede ser, a su vez, el principio. Pero esto es sólo la parte negativa del asunto. Hasta este punto sólo se ve que, con la autonomía del principio y con su espacio de juego real por encima del nexo causal, no está establecido nada aún sobre la esencia positiva de la libertad, incluso sobre su posibilidad ontológica como posibilidad de una contrainstancia independiente existente en la persona individual, tanto frente a la estructura causal de la realidad como también frente al deber ser ideal de los valores.

El error habitual en el que caen las teorías sobre la libertad en este punto consiste en la presuposición de que una voluntad es tanto más voluntad moral cuando ella está dirigida a valores morales y está determinada por ellos. Pero esto es verdadero sólo bajo la presuposición de la decisión individual y libre a favor del principio. Sin ésta, todo cumplimiento del valor no es moralidad. Aunque la persona estuviera determinada incondicionadamente por principios morales, no sería así «moralmente buena», pues no sería libre. Entonces, la consciencia estaría sometida absolutamente; y por cierto, a una instancia que radicaría fuera de ella o sobre ella. No se podría identificar con esa instancia, no podría tampoco, por tanto, ser responsable de lo que hiciera, quisiera o simplemente autorizara bajo su determinación. Una voluntad semejante no sería ni buena ni mala. Se encontraría bajo la ley moral (o bajo los valores) como el proceso natural se encuentra bajo las leyes naturales. En ella quedaría abolida la moralidad a la vez que la inmoralidad. Una voluntad

moral perfecta en este sentido sería, entonces, más bien, moralmente indiferente; esto es, ya no sería voluntad moral.

Es un error básico mantener el mero corresponder al valor la persona como moralidad. Una cantidad de errores fundamentales se originan por este error básico. El más alto corresponder al valor lo habría allí precisamente donde hubiera la mayor carencia de libertad, a saber, en el caso de una perfecta determinación por el principio. Y esto precisamente ni siquiera sería moralidad. Sólo es moralidad el corresponder de un ser libre al valor; de un ser que, precisamente frente a los valores, «también puede hacer otra cosa».

Aquí se muestra toda la profundidad de la aporía que se halla en el aparentemente sencillo principio de que los valores morales están referidos a la libertad. No están referidos sólo a una libertad que tiene el hombre frente al nexo causal y al curso del mundo, sino también a una libertad que el hombre tiene que tener frente a ellos mismos, frente a los valores. En esto se halla, de hecho, algo profundamente irritante, una antinomia que está dada en la esencia del deber ser ético mismo. El deber ser de los valores, en la medida en que se dirige a los hombres, significa, por una parte, que el hombre «debiera» ser así, absoluta e inviolablemente, tal y como le exigen los valores morales; y por otra parte, significa al mismo tiempo que este su ser así no puede ser absoluto e inviolable. Siempre tiene que ser capaz al menos de ser de otro modo, no puede ser un ser así necesario, al menos no puede ser un ser así necesario por los valores. Los valores exigen incondicionadamente dominar en la vida de su portador de valor; y exigen, no obstante, que este dominio suyo más bien no sea un dominio incondicionado. Pretenden determinar completamente a ese ser humano que sólo es capaz de ellos como un ser no completamente determinado por ellos.

Así, pues, la libertad a la que están referidos los valores morales no es la de la antinomia causal, no es la libertad en el sentido de un espacio de juego ilimitado de la determinación que parte de los valores por encima de la determinación ontológica universal del acontecer del mundo. Ésta sólo es su *conditio sine qua non*. El mérito de la teoría kantiana de la libertad se circunscribe al aseguramiento de esta *conditio*. No alcanza más allá. Kant no conoce aún el estrato más alto del problema de la libertad. Aunque tácitamente lo presupone y cuenta con él en el desenvolvimiento del problema, sin embargo, no lo hace intervenir. En cambio, en Fichte,

se encuentra un importante punto de partida para el desarrollo de este estrato problemático. Fichte conoce la antinomia entre deber y querer en su significación para la cuestión de la libertad[67]. Pero no encontramos en él un aprovechamiento de esta conquista para la prosecución metafísica de la cuestión de la libertad. Es sólo una mirada superficial en la profundidad del estado del problema. El precipitado afán de resultados positivos impide la serena profundización. El idealismo del «yo absoluto» no tiene de hecho ningún medio para hacer algo con este problema. De todas maneras, aquí se presenta la primera abierta discrepancia en la teoría de la libertad idealista dispuesta meramente en un estrato.

d) El problema kantiano de la libertad y el escolástico-religioso

Para Kant, todo esto es más simple. No pensaba en el sujeto individual, sino solamente en el «sujeto en general» ético-transcendental. Y éste coincidía con la razón práctica, cuyo principio autónomo es la ley moral. Al menos en él la diferenciación entre la persona moral como «ser de razón» y la razón práctica universal no está hecha en el sentido de la cuestión de la libertad, esto es, no está hecha en el sentido de la cuestión de quién es auténticamente libre y asume la responsabilidad. Por eso, para él, estaba probada la libertad de la voluntad a la vez que la autonomía del principio y toda la aporía estaba resuelta a la vez que la antinomia causal. Kant no tiene respuesta a qué ha de querer decir verdaderamente, entonces, que la misma razón que da la ley deba tener frente a esta ley la libertad de la decisión; que, por tanto, la razón práctica deba ser libre *quasi* frente a sí misma. Pues conceptualmente no se plantea en absoluto la pregunta. Y si hubiera sido planteada, habría tenido que saltar inmediatamente la identidad construida de la razón legisladora y el ser moralmente libre.

Así, pues, el problema de la razón padece en Kant una unilateralidad que es tanto más llamativa si se considera que, en la versión tradicional del

[67] Fichte, *Sittenlehre,* 1812, W.W. XI, p. 49: «La vida del yo es libertad, esto es, indiferencia frente a la vida del concepto» («Concepto» significa aquí, en Fichte, tanto como principio moral). « El yo es en la realidad del fenómeno una vida peculiar, que puede y también no puede, un querer frente a un deber. Una vida que se contrapone a la vida del concepto, que sólo lleva forma ideal y cuya fuerza vital sólo llega a una ley o a un deber». La contemplación del estado del problema apenas deja desear algo en precisión. Pero en vez de seguir el problema contemplado, Fichte se dirige inmediatamente a su idea favorita de la «anulación de la libertad».

problema, tal y como la contiene la Escolástica, no se puede rastrear nada de esa unilateralidad. La ética de la Edad Media, religiosamente encamada, comete un error distinto. Capta la libertad del hombre como libertad frente a la decisión divina (previsión, predestinación). De este modo, se convierte el sentido ético de la libertad en un sentido extra-ético, cargado con mucho peso metafísico e incluso muy difícilmente concebible como problema (véase cap. 66 a, b). Disociando el problema ético, Kant obtuvo un firme punto de partida en esto. Pero sólo consiguió la mitad del problema ético.

La otra mitad que no consiguió —y que no podía conseguir con su orientación idealista-transcendental— había estado contenida, no obstante, en la antigua versión religiosa. Necesariamente tenía que estar contenido todo el sentido de la libertad ética en una «libertad del hombre frente a Dios». Pues también frente a Dios se trata de la capacidad de imputación, de la responsabilidad y de la culpa (pecado) del hombre. La representación religiosa es la de que Dios no reina sólo previsoramente en la ley de la naturaleza, sino que también habla inmediatamente en los mandatos morales. Es el legislador; y el hombre es aquél al que se dirige el mandato. Pero si el hombre es libre meramente frente al curso natural, pero no frente a los mandatos de Dios, no está en absoluto en su poder transgredir los mandatos; tampoco, por tanto, decidirse a favor de ellos (y en consecuencia de Dios).

Ahora bien, la posición religiosa característica del hombre con Dios es precisamente la de que el hombre puede ir en contra de Dios, esto es, puede «pecar» y de hecho peca. Se ve, por tanto, que en el problema religioso de la libertad se encuentra más que mera «libertad transcendental». Según esta última, si se la refiere a Dios, tendría que corresponder la culpa a Dios en toda ofensa humana. Pero el sentido del juicio divino es que Dios culpa al hombre. Así, pues, el poder de pecar del hombre frente al mandato divino no sólo es el análogo religioso estricto de la libertad moral frente al nexo causal, sino también frente al principio moral (o frente a los valores).

La doctrina kantiana de la libertad ha enterrado este lado del problema tradicional. La ética tiene que desenterrarlo de nuevo. Tiene que recuperar el pleno sentido doble de la vieja idea de la libertad sin abandonar la conquista kantiana: la separación del problema religioso. Solamente en la síntesis del problema escolástico y del kantiano se puede obtener el

pleno rendimiento de la idea de la libertad y, por consiguiente, el segundo y más alto estado del problema.

Capítulo 73. Vías erróneas de demostración de la libertad de la voluntad

a) Sobre las denominadas «demostraciones» de la liberad de la voluntad

Nada ha sido tanto y tan obstinadamente «demostrado» como la libertad de la voluntad. Nada es de tan radical significación para la concepción del hombre de sí mismo —tanto para su consciencia ética como para su efectiva capacidad de responsabilidad. Sólo puede cargar con la responsabilidad quien crea en su ser responsable. En este sentido, la cuestión de la libertad es «la más práctica» y la más actual de todas las cuestiones. Pero su contestación es casi la más metafísica de todas las tareas. No se afirma demasiado si se dice: todas las demostraciones de la libertad de la voluntad que han sido expuestas son falsas. Ya lo son solamente porque no separan claramente la cuestión práctica (el postulado) de la cuestión ontológica de la posibilidad. O admiten la primera únicamente por sí, sin tomar en consideración la última, o falsean artificialmente la última en el sentido de lo prácticamente exigido. Las dos cosas son igualmente inmantenibles filosóficamente.

De los tres tipos de errores que acostumbran a oscurecer el problema de la libertad (véase cap. 67 a), se han expuesto dos en el círculo de los problemas de la antinomia causal. Aún nos queda que considerar el tercero. Se sitúa en el límite con el estrato más alto de problemas. Atañe a la teoría misma, a saber, a las «vías de demostración», no únicamente a la captación conceptual de la libertad. En lo que concierne a estas «vías de demostración», claro está que no se puede mirar pedantemente el detalle; quedaría, entonces, muy poco que aprender de ellas, incluso poco negativo. Hay que mantenerse en el espíritu de las «teorías», en el modo mismo de contemplar. Entonces, no faltarán aquí tampoco motivos intelectuales que conserven algo eternamente tentador mientras no se los vea desde el fondo. La maestría especulativa de los grandes pensadores ha sido precisamente en este punto de una sorprendente productividad. En lo que sigue, naturalmente, sólo pueden exponerse teorías aisladas especialmente típicas o instructivas.

El error kantiano frecuentemente discutido aún puede ser computado entre los desplazamientos metafísicos o sobrecargas del concepto mismo de libertad. Todavía tiene la forma de un πρῶτον ψεῦδος. Ya ocurre de modo distinto en Fichte, quien en el desarrollo del problema penetró hasta la segunda y más alta antinomia. Pero en la teoría se quedó muy atrás de su propia concepción del problema.

Es extraordinariamente difícil poner la libertad en el punto correcto. El problema de la libertad es un problema del acto. Pero no por eso la libertad misma es de ninguna manera un acto junto a otros actos de la persona, sino algo específico, que es común a todos los actos morales. Hay que entender sólo representativamente el que se la refiera con preferencia al acto de la voluntad. Ahora bien, ¿dónde está ese momento del acto que constituye en todos los actos morales el momento de la libertad? Kant lo buscó en la esencia de la razón. Aunque esta razón no era la individual, era, desde luego, consciencia. Por tanto, en Kant, se tratará de una libertad de la consciencia. Pero esto es lo que se modifica al ganar un nuevo plano del problema.

b) La libertad de Fichte detrás de la consciencia

Una vez que se ha comprendido que 1. la determinación causal «desde fuera», pese a su totalidad cósmica, no excluye, por su parte, la autodeterminación interior; que 2. la libertad no significa libertad negativa «de algo», sino la propia determinación «para algo»; y que 3. esta propia determinación no puede consistir en el estar determinado por el principio, entonces nos vemos impelidos claramente a la contratendencia extrema, a trasladar lo positivamente determinante dentro del ser de la persona lo más hondamente posible y, por consiguiente, a la vez, dentro del sujeto. Esta tendencia tiene su justificación en el parecer de que cuanto «más interiormente» sea captada la libertad, tanto más se cumplirá en ella el carácter de la autodeterminación positiva.

En esta dirección radica el paso decisivo del joven Fichte, esto es, la teoría de la libertad que produjo desde el punto de vista de la primera *Doctrina de la Ciencia* (de 1794). El «yo» es el portador de la libertad, lo determinante; pero no el yo que aparece empíricamente, sino uno más profundo y metafísico. La voluntad aparece en el yo consciente con una acabada determinación. La voluntad tiene que traerla consigo desde donde sea. No puede venir de más acá de la consciencia, del mundo natural;

por tanto, tendrá que venir de más allá, de algo que esté tras la consciencia, que, consiguientemente, no sea consciente. El yo no se agota en la consciencia. Sus propias profundidades están ocultas para él. Tiene que haber un querer anterior al querer, un querer metafísico anterior al querer consciente. Y este querer es el querer libre, porque da la determinación al querer consciente. Ahora bien, Fichte va más lejos; hace al «yo absoluto» idéntico para toda consciencia y recae consiguientemente en el error kantiano. Esto pone la corona al asunto. Pero aquí no se lo puede pasar por alto, cuanto más que incluso para Fichte no es una necesidad teorética. Schelling, por ejemplo, siguiendo las huellas de Fichte, ha dejado a la individualidad un espacio de juego más amplio.

Pero ¿cuál es la consecuencia de este desplazamiento de la libertad detrás de la consciencia —aunque no se generalice transcendentalmente el trasfondo del yo? Libre no será, entonces, en ningún caso la consciencia, no será libre la voluntad consciente, sino algo distinto detrás de ella, que la guía. Ahora bien, de eso otro no sabemos qué es, si aún tiene el carácter de la voluntad, si consiguientemente su fuerza de determinación aún es la libertad de la voluntad. No es en ningún caso la libertad de esa voluntad, la única que conocemos y a la que en nuestro sentir moral atribuimos responsabilidad. Tampoco sirve de nada que aún se llame «yo» a ese trasfondo del sujeto; no es el yo consciente, el único que nos es conocido. Por tanto, no es posible, sobre la base de esa «libertad», atribuirse a sí mismo la responsabilidad por su querer y obrar. Culpable no es desde luego ese querer del que yo puedo responder porque ha tomado su decisión a la luz de la consciencia, sino la condición del yo metafísico, condición completamente independiente del yo consciente. La consciencia moral no puede cargar con la responsabilidad de lo que no decide en sí misma.

Que tenemos consciencia de la libertad, es un hecho. Y la cuestión de la libertad consiste en la búsqueda de sus fundamentos. Fichte buscó estos fundamentos en la profundidad del yo. Ahora bien, suponiendo que tuviera metafísicamente razón con la presuposición de este estrato de profundidad, por este camino no llegamos a una libertad de la consciencia —al menos no desde la consciencia de la libertad—, sino precisamente a una carencia todavía mayor de libertad de la consciencia. Desde la carencia empírica de libertad se ha llegado a una carencia metafísica. La voluntad consciente queda paralizada por la determinación recibida del yo absoluto.

La libertad fichteana detrás de la consciencia es una especulación malograda desde su base. Malogra precisamente lo que busca: la libertad de la consciencia moral. Así, pues, la determinación por un yo absoluto no sólo es ontológicamente indemostrable, sino que también sería éticamente errónea, aunque ontológicamente existiera con todo derecho. Sería la radical aniquilación de la libertad. Aquí se abandona manifiestamente una conquista esencial de Kant, quien al menos tenía ante los ojos una estricta libertad de la consciencia (aunque de la transcendental). Con la concepción de que la consciencia es algo metafísicamente secundario, Fichte puede tener razón completamente. Pero aquí no se trata de eso. Que sólo pueda ser libre algo primario, es un prejuicio que descansa sobre el desconocimiento de las leyes categoriales. Si la consciencia es algo secundario, la cuestión es precisamente la de si en lo ontológicamente secundario aún hay algo peculiar (un *novum*) que no posean las configuraciones ontológicamente primarias. La consciencia, como la configuración más alta, más compleja y más condicionada que existe ontológicamente, a pesar de su dependencia y de su «ser más débil categorial», podría tener una determinación peculiar, perteneciente sólo a ella. Y sería completamente suficiente para su libertad moral. Pero esta cuestión no está planteada ni en Fichte ni en ninguno de los otros que asientan el punto de partida de la libertad en la profundidad de lo irracional, lo cual, para la dirección de la mirada humana, siempre se encuentra muy detrás de la consciencia.

c) La «aniquilación de la libertad» en el Fichte maduro

La ética del joven Fichte pone casi como idénticas la libertad y la actividad. En esto estriba el fundamento de su equivocación. Una «actividad» de la consciencia puede tener su fundamento, naturalmente, en una actividad originaria inconsciente, pero la libertad de la consciencia no en la libertad de algo inconsciente. Falta orientarse en los fenómenos concretos, en la responsabilidad y en la imputación. No toda actividad está vinculada con la responsabilidad y menos aún toda responsabilidad depende de una acción. La libertad es algo radicalmente distinto de la actividad. Hay una actividad no libre, así como también hay libre inactividad (pasividad, indolencia).

Fichte sintió que aquí algo no estaba en orden. Y en su segundo periodo extrajo las consecuencias. Pero no las extrajo a favor de la libertad

—claro es que tampoco a favor de la actividad—, sino que abandonó las dos. En la *Instrucción para la Vida Dichosa*, pone por encima de la moralidad en el sentido habitual, sentido en el que la voluntad se halla todavía más acá del bien y del mal y es capaz de ambos, un estado de «moralidad superior», por el que el hombre se podría encumbrar. En este estado, la voluntad se ha decidido definitivamente por lo bueno; por tanto, ya no tiene libertad de ser buena o mala. Tampoco necesita ya de la libertad; ha elegido de una vez para siempre. Sólo la voluntad imperfecta precisa de la libertad. Pero precisa de ella sólo hasta que se ha decidido. El tránsito hacia la voluntad perfecta, que ya no tiene un debe sobre sí, todavía acontece con libertad. Pero en este acto singular y último de libertad, la voluntad «agota» su capacidad, «consume» la medida de su libertad; y entonces «ya no le queda libertad en la raíz de su existencia»[68]. Según esto, el verdadero acto de libertad del hombre es la autoaniquilación de la libertad, que a la vez es aniquilación del yo y del deber.

Fichte habría debido añadir que ese acto, además, es aniquilación de la moralidad y que, en verdad, la «moralidad superior» ya no es moralidad. De hecho, todo este pensamiento es signo de la religión y no de la ética. Y de este modo se abandona la ética. La exigencia religiosa es distinta que la exigencia moral. La voluntad que no puede hacer otra cosa más que elegir lo bueno ya no es voluntad moral; y los valores de la persona que no están referidos a la libertad ya no son valores morales. Con esto no está dicho que tales valores ya no morales tengan que ser valores más bajos, pues una voluntad perfecta difícilmente puede ser menos valiosa que una voluntad imperfecta. La aparición de una especie de valores más altos en el hombre —se los puede denominar tranquilamente valores religiosos— no tiene en sí en absoluto nada de contrasentido, tampoco nada que contradiga al *ethos*. Sólo tiene que quedar claro que ya no son valores éticos. Pues éstos están referidos necesariamente a la libertad —al menos «por principio»— y ya no pueden aparecer en un ser que ha «consumido» su libertad.

«Moralidad superior» es un término que conduce a error. Aparenta el mantenimiento de la moralidad más allá de la moralidad. Y en esto radica el error del concepto fichteano de una «libertad agotable»: aparenta el mantenimiento de la libertad más allá de la libertad —esto es, en que

[68] Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, W. W. V, p. 514.

Fichte aún admite la voluntad perfecta, la ya no libre, como voluntad moral; y sus valores, aún como valores morales, como si fueran los valores de una voluntad libre.

Ahora bien, aquí se desconoce básicamente la segunda antinomia de la libertad, la antinomia interna del deber —tal y como precisamente Fichte la descubrió. Pues se halla en la esencia del deber moral exigir la perfección de la voluntad imperfecta y no de la perfecta —esto es, de una voluntad que «también puede obrar de otro modo», pero no de una que no puede obrar de otro modo.

d) Libertad fenoménica y libertad absoluta en Schelling

Una posición distinta, más enlazada con la del joven Fichte, adopta Schelling en el *Sistema del Idealismo Transcendental*. En toda consciencia moral, se da una consciencia de la libertad. La voluntad «aparece» como libre en todas sus decisiones. En esto se basa que se atribuya responsabilidad y culpa. Ahora bien, esta «libertad fenoménica» se representa ante la consciencia como arbitrio. En realidad, es perfectamente compatible con el estar determinado desde fuera. Podría suceder en ella como en la «producción inconsciente», mediante la que el idealismo schellingniano explica el surgimiento del mundo externo. Del mismo modo que en este caso el sujeto como sujeto intuyente no sabe de su propia actividad productora y, por tanto, considera como dados los objetos producidos, así, en la «libertad fenoménica», el sujeto podría estar en el desconocimiento de las fuerzas que determinan su voluntad y por eso tenerse a sí mismo como libre. Este engaño se enfrenta al hecho de que la mera consciencia del querer es consciencia de una actividad, es espontaneidad; por tanto, también consciencia de su autodeterminación.

Ahora bien, si, frente a este complejo fenómeno, se pone una voluntad absoluta que tuviera su determinación realmente sólo en sí misma, se presenta aquí la dificultad contraria. Una voluntad semejante no es voluntad consciente; su libertad no es «objeto», no da, por tanto, una consciencia de la libertad, una libertad fenoménica; en consecuencia, no puede ser sentida por el sujeto volente en absoluto como su libertad. Pero precisamente esto último es exigido en la libertad moral. Pues, en primer lugar, se da la consciencia de la libertad en la voluntad y, en segundo lugar, el sentido de la responsabilidad consiste en el saber de la libertad. Así, pues, ni la mera libertad fenoménica, pero no existente, ni la libertad

meramente existente (absoluta), pero no fenoménica, satisface al concepto de la libertad moral.

Schelling se sirve en esta aporía de una síntesis de las dos: el «fenómeno de la voluntad absoluta es la auténtica libertad»[69]. La libertad consistirá, entonces, en que lo más interno y absolutamente subjetivo, a su vez, «se convierte en objeto» para el sujeto. En el fondo es una tesis de identidad, que debe deshacer los nudos: la esencia de la «libertad fenoménica» es ser fenómeno de la libertad absoluta, en sí no fenoménica. El idealista no tiene dificultad en esto. Para él, el sentido de todo aquello que está en el sujeto —también de su fondo metafísico originario no reflejo— se cumple en que se dirige hacia sí mismo, llega a ser reflejado y así surge.

En verdad, el único punto de partida dado antes y después es la libertad fenoménica. La «voluntad absoluta» no es dada, sino que es deducida. Y solamente su aparecer sería libertad real de la consciencia. Así, pues, si se entiende esta teoría para la existencia de la libertad de la voluntad quitando el ropaje idealista, entonces el esquema del argumento es éste: hay una consciencia de la libertad, por eso también tiene que haber una libertad de la consciencia. De modo tácito, se deduce esto último; se deduce, por cierto, desde el mero fenómeno de una cosa, el ser de la cosa. Esto recuerda irritantemente la vieja *conclusio ab essentia ad existentiam*, tal y como la contiene la conocida demostración ontológica de Dios: porque hay un concepto del ser más perfecto, tiene que haber también el ser más perfecto mismo. Claro que hay una diferencia entre el fenómeno y el concepto. Pero por principio no hay diferencia entre una conclusión ontológica desde un fenómeno y una conclusión desde un concepto. Ni el fenómeno ni el concepto implican el ser real. Ni la libertad ni Dios son dados, pero ambos son mentados como algo real. Y en definitiva, también tras el concepto de Dios no hay nada más que un fenómeno, el fenómeno de la consciencia de Dios. A esta consciencia se le puede negar legitimación tan poco como a la consciencia de la libertad. Pero ambas sólo son hechos de consciencia; no se sigue de ellos de ningún modo la realidad del contenido mentado. La analogía llega a ser clarísima si se toma el argumento ontológico de Dios en la versión cartesiana: yo no podría tener un concepto tan perfecto si no hubiera el ser perfecto del que yo lo pudiera recibir, pues no puede proceder de mí como ser finito. El mismo giro se

[69] Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, W. W. III, p. 577.

puede dar al argumento de la libertad: yo no podría tener una consciencia de la libertad si no fuera verdaderamente libre, pues un ser carente de libertad no estaría en disposición de sentirse libre.

De este modo es claro el error. Ni en un caso ni en otro se cuenta en absoluto con la posibilidad de un engaño. De este modo también se podría «demostrar» la realidad de un *mundus fabulosus*. Así, pues, aquí no se ha solventado el auténtico problema de la libertad, sino que ni siquiera está planteado en serio. Este problema consiste justamente en la pregunta de si corresponde o no a la consciencia de la libertad una libertad de la consciencia. Si de antemano supiéramos de esta correspondencia, no existiría un problema ulterior y no habría nada más que discutir y que demostrar. Es más bien una consecuencia de nuestro no-saber el que haya un discutido problema de la libertad. Y la consciencia de este no-saber está muy lejos de ser un arbitrario escepticismo, acaso meramente necesitado de polémica. Más bien hay algo profundamente ininteligible en la esencia de la libertad, algo que hace aparecer a su concepto lleno de contradicciones. También en este respecto el concepto de la libertad se aproxima al concepto de Dios.

Desde la consciencia de la realidad de una cosa nunca se sigue necesariamente la realidad de la cosa misma, a no ser que ésta se confirme desde otro lado. Claro es que algo real en general se encuentra siempre tras de una consciencia de la realidad; pero también puede ser algo real completamente diferente a lo que se simula en el fenómeno. Por eso, así como la existencia de Dios no se sigue de un —siempre «claro»— concepto de Dios (o consciencia de Dios), así tampoco se sigue nunca la libertad real de la consciencia (de la voluntad consciente) desde la consciencia dada de la libertad, ni aunque ésta fuera innegable y firme. La innegabilidad también podría ser consecuencia del engaño necesario.

Este estado de cosas es completamente obvio en sí. Demuestra que, por el camino del análisis del fenómeno, no se puede comenzar con el problema de la libertad —así como en general con todos los problemas metafísicos. Este estado de cosas es en sí mismo un fenómeno mostrable y como tal no puede ser contradicho.

Pero de este estado de cosas no se sigue de ningún modo que no haya una libertad de la voluntad —así como tampoco se sigue de este estado de cosas la no existencia de Dios. No se sigue tampoco que el fenómeno no demuestre «algo» para el asunto. Sólo que no demuestra la realidad de la

libertad. Y esto importa ahora. En cambio, no hay que investigar todavía qué demuestra realmente el fenómeno de la libertad. La consciencia de la libertad, al igual que la consciencia de Dios, se encuentra bajo la sospecha de suscitar subjetivas tomas de partido. En los dos casos, pende del asunto el más actual interés del hombre, a favor del cual es tomado el fenómeno como testigo. Por trivial que pueda ser el tópico del deseo como padre de la idea, en las cuestiones metafísicas de tal actualidad, desde luego, no hay ningún pensar humano que pueda vanagloriarse de estar por encima de semejante sospecha. Aquí se necesita de la crítica y de la sobria consideración a cada paso para escapar de esta vieja y, por supuesto, continuamente abierta trampa de la filosofía.

e) La teoría de Leibniz del autodesarrollo absoluto de la mónada

Un error distinto radica en la dirección de la mirada de la más antigua filosofía racional. Esta filosofía lo tenía relativamente fácil con la prueba de la libertad. Según Leibniz, cada alma es una sustancia absoluta, que no es influida desde fuera. Trae al mundo consigo su estar determinada; es portadora, por tanto, de una determinación originaria. Entonces, toda vida humana, por así decir, es el intento de cumplir esta determinación originaria. Esta determinación porta también el carácter de un fin dado previamente a sí mismo con la fuerza de un principio interno. «Alma», claro está, no puede ser identificada aquí con la consciencia; no obstante, existe la tendencia a entender la consciencia también en ese sentido. En tal originariedad, cada individuo concreto pone de manifiesto una monadología ética, un pluralismo absoluto de los principios, en la medida en que cada alma individual tiene su propia ley ética, cuyo cumplimiento le es impuesto en cierto modo como tarea, la cual ella, en definitiva, también puede reconocer e imponerse a sí misma como norma.

En esta teoría, naturalmente, todo está indemostrado y es indemostrable. Pero, desde luego, tiene el mérito de haber dirigido la cuestión de la libertad en un respecto hacia su meta correcta, hacia una libertad de la voluntad estrictamente individual. Leibniz la ha desarrollado precisamente desde este lado. Claro está que, en su doctrina de las mónadas, se exagera metafísicamente la idea. No admite ninguna influencia «desde fuera» al alma. Toda determinación viene desde dentro. Una mónada no puede nada más que desarrollar su disposición originaria. Y lo hace con necesidad. Toda su vida, tanto la espiritual como la física, es autodesarrollo.

Ciertamente, la expresión ocasional leibniziana de que el alma es «un autómata espiritual» cuadra bastante mal; pues no se mienta ninguna consecuencia mecánica de los estados, sino una consecuencia teleológica. Lo que se encuentra en la disposición de la mónada es un punto final, una «determinación para algo», un tipo específico de perfección no cumplida. Y sólo por eso el proceso de la vida en ella es un proceso de evolución. Hay que entender en este sentido el dicho de que todo lo que pasa en el alma depende de ella; «y como su estado siguiente sólo es determinado por ella y por sus estados presentes, no puede haber para ella una independencia mayor que en esta imagen del mundo»[70]. La libertad consiste en esta mayor independencia posible —pues en «los estados presentes» se encuentra la disposición originaria y con ella la determinación teleológica—; así, pues, esta libertad es de antemano una libertad real, metafísica, no «fenoménica».

Se podría pensar que si se pudiera probar esta teoría (acaso tras quitarla sus exageraciones mencionadas), tendría que quedar probada con ello la libertad de la voluntad en el autentico y más propio sentido. Ninguna ley universal, ningún sujeto transcendental, ningún yo absoluto se halla tras la directiva de la voluntad individual. Ella misma es individual en sus fundamentos metafísicos. Por tanto, lo que el hombre hace, quiere o incluso lleva en sí como toma de posición interna, le corresponde únicamente a él mismo. Es el ser absolutamente capaz de imputación y de responsabilidad.

Y, sin embargo, no es así. Aquí se comete de nuevo otro error: la libertad de la mónada no es la libertad de la consciencia, sino la de un ser metafísico profundamente inconsciente. En realidad, el hombre ya está aquí predestinado en su disposición. No puede querer u obrar de otro modo más que como tiene que hacerlo desde ella. Desde el principio tiene su carácter *indelebilis*, que él no se ha creado ni ha elegido; y permanece unido a él. Esto ya se anuncia en que no únicamente la voluntad y el *ethos* poseen esta «mayor independencia posible», sino todas las inclinaciones, sentimientos, afectos; dicho brevemente, toda la estructura de su ser anímico. Es más, en definitiva, vale lo mismo de todo ser en general, también de los más bajos, que no tienen en absoluto consciencia, cuyo conjunto

[70] Leibniz, *Theodice*, parag. 64.

constituye la denominada «naturaleza». «Para llegar a una conclusión sobre la cuestión de la libertad, hay que reconocer que, estrictamente tomada, el alma tiene en sí misma el principio de todas sus acciones e incluso de todas sus pasiones, y que lo mismo vale para todas las sustancias simples que se extienden por toda la naturaleza, mientras que la libertad sólo existe en la sustancia racional»[71]. La última adición es característica. En ella se halla el reconocimiento de que forma parte de la auténtica libertad la consciencia de la determinación interna. No obstante, el principio es el mismo en todas las mónadas; y según eso, una piedra sería asimismo independiente y estaría asimismo determinada de un modo puramente interno como el hombre.

Se ve claramente en esto que, en el autodesarrollo de la mónada, no se halla ni mucho menos libertad moral; y todos los giros de Leibniz que quieren demostrar lo contrario o son inconsecuencias del sistema o desconocimiento de la libertad de la voluntad. En su teoría se encuentra, sirviendo de base a todo, un absoluto determinismo teleológico; y se ha mostrado antes (véase cap. 69 e) cómo este determinismo no deja espacio para la libertad. También en Leibniz se traslada la libertad dentro de la profundidad inconsciente del ser humano y así se equivoca en su carácter moral. Todo el peso de la cuestión radica aquí en la «mayor independencia posible» de la influencia exterior. Pero la libertad moral no consiste de ningún modo en esta independencia. Más decisiva para ella es la autonomía interior. Aunque en Leibniz esta autonomía está prevista, no es, sin embargo, autonomía de la voluntad consciente moral, sino la autonomía de un destino interior que reina sobre esa voluntad y en ella. Pero aunque sea individual, el destino es en toda circunstancia lo más extremadamente opuesto a la libertad.

f) La doctrina de Schopenhauer del carácter inteligible

En el error leibniziano han caído numerosos sucesores. El más conocido es el distorsionamiento de esta teoría en Schopenhauer. Aquí se suprime el carácter de sustancia del alma y, con la sustancia, la independencia absoluta del exterior. Se reconoce el dominio absoluto del nexo causal natural en el sentido de Kant, también, por tanto, para la vida del alma. El hombre no es libre empíricamente. A lo que se opone, sin embargo, una

[71] Op. cit. parag. 65.

instancia de la autodeterminación originaria del hombre. Schopenhauer reconoce correctamente que esta instancia no está obstaculizada por el determinismo causal. Hasta este punto está abierto a la solución kantiana de la antinomia causal. Y aún va más allá que Kant. Éste había designado la instancia de la libertad como «carácter inteligible». Sin embargo, siguió estando indeciso sobre si este carácter era individual o universal. La indicación de su existencia se hallaba para Kant en la unidad de la razón práctica, pero fue referido a la persona concreta y a su autodeterminación moral.

De esta ambigüedad se evadió Schopenhauer en la medida en que individualizó leibnizianamente el carácter inteligible. Según esto, cada hombre tiene su propio carácter inteligible. Este carácter le es dado desde el principio, es inalterable, es un verdadero carácter *indelebilis*. La divertida decoración metafísica que Schopenhauer sabe dar a este pensamiento no hace al caso aquí. Hay en último término un poder originario único, la «voluntad del mundo», que se encuentra tras el carácter inteligible; un poder, por cierto, teleológico, aunque no vaya hacia los valores (más bien se podría pensar en Schopenhauer hacia los disvalores). La construcción de un acto de elección supra-temporal ya no sirve de nada aquí; es ya en germen una imposibilidad, porque ya presupone justo la misma libertad de elección que debiera explicar el carácter inteligible. El hombre, en todo caso, en tanto que existe como producto secundario, como ser empírico, consciente, y en tanto que se cree moralmente responsable, tiene ya su carácter inaniquilable en sí y no puede levantarse contra él de ningún modo. Está prisionero de su determinación metafísica.

El carácter inteligible atañe bastante especialmente a cómo Schopenhauer podía creer haber demostrado con esta teoría la libertad de la voluntad. Si se le admiten todas sus premisas indemostradas, la tesis del carácter inteligible es, en verdad, más bien, lo más extremadamente contrario a esa autonomía de la persona, la única que sería libertad moral de la voluntad. Afirma directamente la antítesis frente a la tesis de la libertad auténtica de la voluntad. Y si estuviera probada, la libertad de la voluntad estaría con ello definitivamente refutada. No se puede llevar más allá el error teorético de la argumentación.

Pero el fundamento del error es el mismo —no sólo que en Leibniz y Schelling—, sino también que en Fichte. Un argumento que demuestra la autonomía de algo distinto de la voluntad consciente misma —por tanto, la libertad de una instancia que se encuentra tras ella— demuestra, en verdad,

algo completamente distinto de la libertad de la voluntad. En efecto, suprime ésta radicalmente con él. Éste fue justamente el error fichteano: una libertad tras la consciencia aniquila la libertad de la voluntad consciente y de la persona moral.

Capítulo 74. El nuevo estado del problema

a) Consecuencias concernientes a la esencia de la libertad

Lo instructivo en todos estos extravíos de la teoría es que el estado del problema ante el que nos encontramos tras la solución de la antinomia causal llega a ser en ellos manifiesto en contenido. Se puede indicar ahora más o menos lo que auténticamente radica en la esencia de la libertad de la voluntad y es exigido teoréticamente con ella.

1. La antinomia causal mostraba que la libertad positiva tiene que ser, no estar indeterminado, sino determinación de índole peculiar.
2. Lo determinante no puede radicar fuera del sujeto (y, por consiguiente, de la persona); por tanto, tampoco en los valores o cualesquiera principios autónomos.
3. Lo determinante tampoco puede ser trasladado ilimitada y profundamente dentro del sujeto, sino sólo al estrato consciente; de lo contrario, no es libertad moral (el error fichteano). Así, pues, la libertad no puede radicar ni más acá, ni más allá de la consciencia, sino únicamente en ella misma.
4. Lo determinante tampoco puede ser admitido en una consciencia supraindividual, por ejemplo, en la «razón práctica» (el error kantiano); si es así, no es libertad de la persona. Así, pues, se trata de unificar el motivo kantiano de la libertad de la consciencia con el leibniziano de la autodeterminación individual. Tiene que ser una libertad de la voluntad individual consciente.
5. Tiene que ser libertad en sentido doble: no sólo libertad frente a la legalidad natural (frente al nexo causal y las demás determinaciones ontológicas), sino, a la vez, también libertad frente a los principios morales y su exigencia de deber —ya sea frente a un imperativo o frente a los valores (la antinomia del deber). La voluntad tiene que tener un espacio de juego frente a esos principios, de los que debe dejarse determinar como voluntad moral.

b) Aporías de la libertad moral

En estos puntos principales exigidos por la esencia misma de la libertad radica todo un programa de cuestiones, programa que se puede resumir en las siguientes aporías básicas. Que se puedan reunir aquí estas aporías es la consecuencia de su oscuridad metafísica. No se las puede interpretar simplemente desde la existencia ingenuamente dada del fenómeno ético, porque se extienden en un plano más alto de problemas. Lo que se puede ver desde la base ganada tiene también, claro es, el carácter de un fenómeno —todas las aporías auténticas penden de fenómenos mostrables—, pero el fenómeno mismo aquí ya desplaza al originario (por ejemplo, la conciencia ingenua de la libertad). La investigación previa, que ahora tenemos detrás, hace manifiesto el fenómeno más profundo. Esa investigación tenía que quitar de él la envoltura de los prejuicios naturalizados.

Los cinco puntos arriba mencionados dan el fenómeno de la libertad de la voluntad, tal y como tiene que ser visto, ya no ingenuamente, sino crítica y filosóficamente, si ha de corresponder de alguna manera al sentido de «la libertad moral», al que los valores morales están ya absolutamente referidos por su esencia.

Aporía 1. ¿Cómo puede existir la libertad de la voluntad en un mundo absolutamente determinado? Esta cuestión está resuelta con lo arriba mencionado en tanto que se trata de determinación ontológica (nexo causal, legalidad natural). Pero no está solucionada en tanto que también la determinación axiológica de la voluntad forma parte de la plena determinación del mundo. Según la antinomia del deber, la independencia de los principios morales (valores) forma parte completamente del sentido de la libertad moral.

Aporía 2. ¿Cómo puede ser libre la voluntad frente al principio al que debe estar sometida precisamente como voluntad moral? ¿No tiene que estar determinada y no determinada a la vez por el principio? Lo que manifiestamente es una contradicción. ¿No se suprime aquí, a la vez que el sentido de la libertad, el del deber moral? Pues justamente este deber que, con su tendencia a determinar la voluntad, suprime la libertad presupone al mismo tiempo en su propia esencia el estar referido a la libertad. Así, pues, con su propia tendencia suprime precisamente aquello que, sin embargo, es su condición.

Aporía 3. Pero suponiendo que la segunda aporía se resuelva por completo, aún permanece en la existencia de la primera un resto problemático.

La antinomia causal mostraba que la libertad en un mundo absolutamente determinado sólo es posible como libertad positiva y no como libertad negativa, esto es, sólo como determinante añadido. En tanto que ha de ser libertad moral, este determinante tiene que radicar en el principio ético (ley moral, valor). Pero si en el nuevo estado del problema también se exige una libertad de la voluntad frente al principio ético, queda anulado de este modo el principio como determinante añadido. Si la voluntad ha de poderse decidir a favor o en contra del principio, no puede, evidentemente, estar determinada a la vez por el principio. Así, pues, aquí queda suprimido precisamente aquello por lo que pudo ser solventada la antinomia causal. Por consiguiente, o se viene abajo la solución de la antinomia causal o el sentido de la libertad frente al principio. Más aún, el sentido de la antinomia del deber contradice la solución de la antinomia causal: si la voluntad está determinada por el principio ético, entonces carece de libertad frente a éste; pero si no está determinada por el principio, carece de libertad frente a la ley natural. En ninguno de los dos caso, por tanto, es una voluntad libre.

Aporía 4. Visto desde el otro lado, la cuestión se plantea así: ¿Cómo puede ser la libertad frente al principio libertad positiva? ¡La libertad frente al principio significa precisamente que la voluntad puede comportarse tanto así como de otro modo! Pero esta abierta alternativa tiene la forma de la «libertad en sentido negativo», de la libertad negativa de elección, de la que se mostró que no es libertad de la voluntad (véase cap. 67 f). La voluntad libre no es en absoluto voluntad indeterminada; la voluntad, antes de la elección, es voluntad indeterminada Entonces, ¿exige la antinomia del deber que el sentido de la libertad recaiga de nuevo en el «estar indeterminado» y, por consiguiente, caiga en todos los viejos desacuerdos de los que la solución de la antinomia causal le ha liberado?

Aporía 5. Pero suponiendo también que se hayan solventado completamente las aporías tercera y cuarta, queda, desde luego, la siguiente cuestión: ¿Cómo puede ser individual la libertad positiva? En el sentido de la antinomia causal, la libertad positiva consiste en el estar determinada la voluntad por el principio. Pero el principio es universal —ya sea valor o ley moral. Y la libertad moral tiene que ser libertad de la persona concreta. De lo contrario, la responsabilidad y la culpa le corresponderían al principio, no a la persona. Ahora bien, el principio tiene autonomía. Pero la persona, en la medida en que es moralmente libre, no puede encontrarse

en absoluto bajo esta autonomía suya, tiene que poderse decidir frente a él, a favor o en contra. Entonces, ¿qué es lo determinante en la persona? Tiene que ser también algo positivo; algo positivo autónomo, sin ser, por cierto, la autonomía del principio. Así, pues, la persona tiene que tener su propia autonomía individual junto a la del principio moral. Pero entonces nos tenemos que ver en la libertad de la voluntad con una antinomia de dos autonomías, la del principio y la de la persona. Como en la libertad de la voluntad se trata, desde luego, de una y la misma determinación de una y la misma voluntad, hay que preguntarse: ¿Cómo pueden coexistir en ella las dos autonomías?

Aporía 6. Ante esta antitética que se agudiza por todas partes, recibe capital importancia la siguiente cuestión básica: ¿Qué fuerza propiamente a la suposición de la libertad individual de la persona frente al principio? Antes de toda discusión, se puede responder: única y exclusivamente los fenómenos éticos. Por lo general no hay absolutamente nada más que pudiera hablar a favor de ella. Pero los fenómenos como tales todavía no demuestran nada; aparecer (también en el más objetivo sentido) no es ser, la consciencia de la libertad no es todavía libertad existente, sino sólo libertad «fenoménica» (véase cap. 73 d). Los fenómenos —considerados ontológicamente— también pueden ser engaños. Sin embargo, no se puede discutir que ellos existan con todo derecho puramente como fenómenos y toda teoría, aunque concierna al ser de la cosa misma, al menos tiene que corresponder a ellos. Entonces, ¿cómo se puede salir de este círculo? ¿Cómo se puede ganar un suelo firme para el sentido de la libertad moral desde los fenómenos de la consciencia moral?

c) La tercera antinomia de la libertad detrás de la segunda

De estas seis aporías, la última responde por sí. Las cinco restantes están estrechamente relacionadas entre sí; contienen la exposición de la antinomia del deber. Es una y la misma antitética la que les sirve de base; sólo que se presenta una y otra vez desde lados distintos.

Lo nuevo del estado del problema se muestra del modo más claro en la quinta aporía. Hasta ahora parecía que en la libertad de la voluntad sólo radicaba una única autonomía; por tanto, también sólo una especie de determinación ética peculiar; y que para la demostración de la libertad sólo importaba la inserción de esta determinación peculiar en la estructura ontológico-universal de determinación. De este modo, seguía siendo

determinante el esquema de la antinomia causal también para el más alto estado del problema. Ahora esto se muestra como erróneo. Junto a la primera, aparece una segunda autonomía, una determinación peculiar de la persona junto a la del principio. Y hay que preguntarse ahora: ¿De qué índole es el nuevo determinante? ¿También tiene carácter de deber como el principio? ¿O es una legalidad que determina con necesidad como la ley natural? En el primer caso, la oposición de las dos autonomías sería una contradicción irremediable; pues las dos clases de deber pondrían dos clases de fines y se anularían entre sí cuando prescribieran la dirección a una y la misma tendencia. Pero, en el segundo caso, la determinación de la persona recaería en la legalidad ontológica y la antinomia vendría a ser de nuevo una antinomia causal (ampliada).

Por tanto, ¿cómo hay que entender la autonomía de la persona —en su doble oposición: respecto a la determinación ontológica del mundo y respecto a la autonomía del principio moral?

Esta cuestión es la que pasan por alto todas las teorías discutidas en el capítulo anterior —y que son modelos también de las nuevas teorías. La antinomia del deber resuena en ellas ocasionalmente, pero no llega a ser separada claramente de la antinomia causal. De ahí el error de principio de la libertad de la voluntad en ellas. Libertad de la «razón práctica», libertad de la actividad originaria o de un querer anterior al querer consciente, el correlato en el ser de la «libertad fenoménica», el metafísico carácter *indelebilis* —todo esto no es libertad moral. ¿Cuál es realmente el sentido de la libertad moral? Ahora se puede decir con una palabra: es la autonomía de la persona en oposición a la autonomía de los valores —en donde ya se presupone en la última la independencia frente al curso natural.

Sin embargo, si se mira de la tercera a la quinta aporía más detalladamente, se encuentra que con esto tampoco está agotado el nuevo estado del problema. Se muestra que en la exposición de la segunda antinomia de la libertad (de la antinomia del deber) surge a la vez todavía una tercera, a saber, que la segunda aparece respecto a la primera en una relación de oposición. En tres estadios problemáticos se puede exponer esta nueva antinomia (correspondiendo a las aporías 3-5).

1. Según la antinomia causal, la determinación de la voluntad tiene que partir del principio ético, pero según la antinomia del deber no puede. El sentido de la segunda antinomia suprime lo que ha puesto la solución de

la primera. Ahora bien, si se soluciona la segunda, aunque se confirme con ello su sentido, se viene abajo, sin embargo, la solución de la primera. Esto es, si la voluntad es libre frente a las leyes morales, cae de nuevo en la esclavitud de la ley natural. Parece, por tanto, que la estratificación del problema de las dos primeras antinomias es del tipo de que su solucionabilidad no puede ser común, sino sólo alternante: siempre sólo es solventable o la una o la otra. Sus soluciones se hallan en contradicción. Pero el pleno sentido de la libertad moral sólo se realiza si las dos se solventan. En esta contradicción radica la tercera antinomia de la libertad.

2. Según la antinomia causal, la libertad moral sólo puede ser «libertad en sentido positivo». Pero según la antinomia del deber, tiene que ser «libertad en sentido negativo». También aquí se presenta el mismo juego: lo que hacía posible la solución de la primera antinomia es impugnado por el sentido de la segunda. Ahora bien, si se justifica la existencia de la libertad en el segundo y más alto sentido, se viene abajo con ello su existencia en el sentido más elemental —lo que es una imposibilidad, pues la primera descansa sobre la última. La libertad frente al principio, por tanto, tiene que caer también, más bien, con la libertad frente a la ley natural y, de este modo, no queda libertad. Esto se sigue simplemente de la ley categorial básica: la configuración más baja soporta a la más alta en todas partes y también aquí. Si la más alta suprime a la más baja, se suprime a sí misma. Esta contradicción interna en el doble sentido de la libertad es, a su vez, la misma tercera antinomia de la libertad.

3. Según la antinomia causal, la libertad de la voluntad no puede ser individual, pero según la antinomia del deber sólo puede ser libertad de la persona individual. La autonomía de la persona aparece, por tanto, en oposición a la autonomía del principio y, de este modo, a su vez, el sentido de la segunda antinomia en oposición a la solución de la primera. Ahora bien, si se tratara de dos clases diferentes de libertad, no estaría puesta ninguna contradicción (al menos ninguna interna). Pero se trata de la única y exclusiva libertad de la voluntad. Su sentido está dividido por el doble sentido de la autonomía: la más alta autonomía de la persona no puede coincidir nunca con la del principio. Si las dos coincidieran en una, en todo caso el principio sería despojado de su validez universal, por tanto, de su carácter de principio, o la persona sería liberada de su responsabilidad. Y sin embargo, el sentido de la libertad moral exige precisamente la síntesis de las dos autonomías.

La contradicción entre lo individual y lo universal es aquí, por tanto, completamente interior. Esto es a su vez la contradicción de la segunda antinomia frente a la primera. En ella consiste justamente la tercera antinomia de la libertad.

Sección IV:
La fuerza demostrativa de los fenómenos éticos

Capítulo 75. De la «demostración» de los objetos metafísicos

a) Indemostrabilidad de la libertad de la voluntad

Una vez que se ha puesto en claro la importancia metafísica de las aporías desarrolladas, no nos podemos extrañar de que todas las «denominadas» demostraciones de la libertad de la voluntad sean demostraciones fallidas. Siempre falta el examen del estado del problema, la discusión aporética. Quien no ve las aporías, no puede salir de ellas. Se parece al sonámbulo, que no ve el precipicio.

Pero ¿qué pasa con el despierto, que tiene las aporías ante los ojos? ¿Es segura para él su solucionabilidad —acaso simplemente porque las ve? Nadie pretenderá afirmar aquí precisamente esto. Al contrario, de antemano resulta evidente que, en este nivel del estado del problema, la solución es mucho más difícil y más hondamente metafísica que, por ejemplo, en la antinomia causal y que no podemos esperar aquí una solución diáfana y «satisfactoria», tal y como allí fue posible.

No obstante, lo que no se puede ver inmediatamente, sino que sólo puede llegar a ser claro en el curso de la investigación, es el alcance del posible avance. Puesto que comúnmente ocurre que el que carece de prejuicios ante la discusión metafísica espera mucho más de lo que ella puede rendir, hay que decir aquí de antemano: no podemos dar una solución plenamente satisfactoria a las aporías de la libertad, no podemos allanar propiamente la contradicción de las antinomias apiladas. No podemos hacer, por tanto, lo que la consciencia ético-filosófica siempre se propone como meta, no podemos «demostrar» propiamente la libertad de la voluntad. Ya sea que la demostración supere la fuerza humana y que los restos problemáticos irracionales corten para siempre verdaderamente el camino del avance, ya sea sólo que el estadio actual de la investigación no

supere ciertos obstáculos, —tal y como se hallan las cosas, tenemos que renunciar a la orgullosa pretensión de la demostración.

Pero esta indemostrabilidad no sólo no significa una refutación de la libertad —tal y como el no instruido está inclinado a pensar una y otra vez—, sino tampoco un debilitamiento de su posición. Nunca se olvide que el asunto de cuya demostrabilidad se trata existe (o no existe) independientemente de si se lo puede demostrar. Así, pues, las falsas demostraciones nunca demuestran nada contra el asunto al que se dirigen; sus errores sólo son siempre errores de la demostración misma. Así sucedía con la «existencia de Dios» en la teología racional; las demostraciones de Dios se han mostrado como falsas, pero sería absurdo mantener por eso como refutada la existencia de Dios. Así sucede también con la libertad.

La libertad de la voluntad es un objeto metafísico. De todos los objetos metafísicos es válida esta afirmación: en estricto sentido ni son demostrables, ni refutables. Pese a ello, su problema es perfectamente discutible. Sólo que no se pueden aguardar prontas «soluciones». No por eso los resultados del simple tratamiento objetivo del problema no pueden ser aún muy instructivos. Los problemas metafísicos son tales que contienen un resto indisolublemente irracional. Éste permanece intacto en todo avance del conocimiento. Y cuanto más se aproxime a él el pensamiento, tanto más se convence de la irracionalidad. El esbozo crítico de ese algo irracional es una importante tarea filosófica en toda circunstancia y a menudo la única que es posible realizar.

Ninguna filosofía «resuelve» los problemas metafísicos; la filosofía sólo los puede tratar y, por lejos que llegue con ellos, tiene que permanecer siempre dudosa. Pero el más pequeño paso de avance real aquí es —precisamente porque son problemas insolubles— del mayor valor. Ya el más insignificante progreso del conocimiento está ocasionalmente en disposición de modificar la imagen global. Puede valer como un ejemplo convincente de esto el paso que se ha dado en la antinomia del deber más allá de la antinomia causal kantiana. No es un oscurecimiento, sino precisamente un esclarecimiento radical del estado del problema el que una nueva cadena de aporías llegue a manifestarse por eso.

En este sentido, ahora se trata de llegar más lejos desde las aporías ganadas.

b) Fenómenos y objetos metafísicos

Los objetos metafísicos no están nunca directamente «dados». No se manifiestan inmediatamente. Así, pues, no hay fenómenos en los que su existencia sea patente sin más. Está en cuestión, por ejemplo, si la «libertad fenoménica» es manifestación de la libertad real. Y, no obstante, los indicios desde los que puede ser deducida son fenómenos. Así también, en el problema del ser, ciertos fenómenos del ser y del conocimiento son los indicios en pro del ser en sí real; no de otra manera en el problema de la libertad ciertos fenómenos de la consciencia moral lo son en pro de la existencia de la libertad moral. Pero los fenómenos premisas no producen plena conclusión. No obstante, de algunos fenómenos, sorprendentemente, se sigue mucho —aunque no con absoluta certeza, sí, desde luego, con alta certeza hipotética. Esta certeza se escalona diversamente según la clase del fenómeno. Si se piensa que no se puede ir más allá de la certeza hipotética en los problemas metafísicos, entonces es fácil comprobar qué importancia corresponde a la discusión detallada de los fenómenos.

La eterna distancia del conocimiento frente a los objetos metafísicos lleva consigo que se circunscriba el tratamiento del problema en lo esencial a dos puntos: 1. La puesta en claro de los hechos que hablan positivamente a favor, así como la consideración de su importancia como indicios metafísicos; y 2. la investigación de la posibilidad ontológica de la cosa misma sobre la base de las conexiones existentes. Si se divisa el campo lo suficientemente lejos según estas dos direcciones; si se muestra una cierta unanimidad, un encajamiento de los hechos y posibilidades investigados independientemente entre sí, entonces se abre una tercera tarea, la formulación hipotética misma.

De estas tareas, la tercera es un miembro último dependiente y aún puede parecer cuestionable si podremos llegar hasta ella en el problema de la libertad. La segunda tarea es la propiamente metafísica. Esta tarea trabaja con las conexiones categoriales más amplias. Tiene que ver con la antinomia del deber; por tanto, con las cinco primeras aporías y además con la tercera antinomia de la libertad. En cambio, la primera tarea tiene que medirse con la sexta aporía. La dificultad en ella consiste en la relación entre fenómeno y ser. Más aún, ella tiene que examinar el alcance y el rendimiento de lo dado. Y como lo dado se halla esparcido por todo el dominio de los precedentes análisis del acto y del valor, esta tarea es el vínculo natural con lo de atrás. Por estos motivos es la primera cuestión.

c) Los tipos de demostración posible

Si en lo que sigue, pese a todo, se habla de «argumentos» de la libertad de la voluntad, incluso de una «demostración», hay que entenderlo con todas las restricciones llevadas a cabo. La tendencia a «demostrar» algo sigue estando justificada, aunque las posibilidades de la teoría no sean suficientes para eso. No nos encontramos al final, sino al principio de una discusión estrictamente científica del problema; nos tenemos que mantener abiertos, por tanto, a la perspectiva de futuros progresos del conocimiento metafísico. Y, en definitiva, también la demostración hipotética es una demostración.

Dejando a un lado de momento las tareas que se acaban de indicar, son posibles tres tipos de argumentación: una de tipo empírico-descriptivo, otra de tipo puramente apriórico y otra de tipo analítico.

De estos tres, queda suprimido inmediatamente el primero. No puede haber argumentos empíricos de objetos metafísicos. No los hay ni siquiera de los principios éticos mismos; pues no hay hechos morales que se correspondan estrictamente con los principios —por ejemplo, tal y como los hechos del ser se corresponden con los principios del ser. En la esencia del deber se halla que lo real no necesite corresponderlo. De modo similar, aunque por otros motivos, sucede con la libertad. En la vida moral no hay hechos directos de la libertad; esto es, hechos tales que no estén necesitados de interpretación y no se puedan entender tampoco sin ella necesariamente. Precisamente en esto consiste la dificultad del problema. La relación entre el fenómeno y el ser, entre la consciencia dada de la libertad y la libertad —que se encuentra en cuestión— de la consciencia moral misma, es una relación profundamente cuestionable.

Según esto, se aguarda con alguna razón una discusión puramente apriórica. La cognoscibilidad de los principios morales es, desde luego, apriórica. Pero aquí se muestra justamente la diferencia del estado de cosas en el principio y en la libertad. Los valores tienen un ser en sí ideal; un ser en sí ideal se da a la vez que su comprensión apriórica. Pero la libertad es de índole completamente diferente; no aparece en configuraciones ideales, sino reales, en las personas vivas en medio de su plenitud de existencia. Por tanto, ese ser que se trata de probar en ella es ser en sí real. Si ella es algo, tiene que ser un poder real, una potencia del hombre real, no sólo de un ideal humano. Sólo así puede intervenir como «determinante» en la estructura real del acontecer del mundo. Pero esto significa que en la cuestión de

la libertad se halla una cuestión existencial. De este modo también queda trazado por adelantado el límite de la argumentación puramente apriórica. Los problemas de existencia no son nunca solucionables *a priori*. Dependen de la masa de lo dado existencialmente. Son cuestiones de realidad ontológica y no pueden ser discutidas sin una base empírica.

Esto también se puede expresar de otra manera. Una prueba apriórica tendría que descansar o sobre la evidencia inmediata o sobre la mediata. La primera falta, porque la evidencia inmediata más bien presenta del modo más claro lo contrario de lo que está por probar: es evidente inmediatamente *a priori* precisamente que la voluntad también podría ser perfectamente carente de libertad. Y de modo mediato, en el mejor de los casos, resultan evidente dos cosas: 1. El postulado de la libertad desde la esencia de los principios morales, y 2. la posibilidad ontológica de la libertad. Pero las dos cosas tomadas en conjunto no proporcionan ninguna prueba de su existencia.

Por tanto, toda la carga de la prueba, hasta donde el pensar filosófico la pueda tomar sobre sí, recae sobre el tercer tipo de argumentación, la demostración analítica. Ésta, ciertamente, también tiene sólo un limitado vigor, solo alcanza certeza hipotética, pero una y otra vez llega a lo más lejos. Es adecuada al estado de cosas. Aquí se toma la salida de las situaciones objetivas éticas dadas, tanto de las reales como de las ideales —de las primeras, por ejemplo, en la consciencia de la libertad; de las últimas, en la esencia de los principios morales— y desde ellas se puede llevar a cabo en todo caso el retroceso a un ser ónticamente real de la libertad. Tiene la forma de la conclusión desde lo condicionado a la condición.

En este tipo de argumentación se unifican elementos aprióricos y empíricos. Los puntos de partida presentan el carácter de fenómenos mostrables; tienen como tales valor de hechos. Pero las conexiones entre éstos y lo concluido son de naturaleza apriórica.

Capítulo 76. Juicio moral y consciencia de la autodeterminación

a) El argumento del juicio moral

En la libertad de la voluntad entran en consideración tres hechos complejos de la vida moral como puntos de partida para un argumento analítico: la consciencia de la autodeterminación, el hecho de la responsabilidad y de la imputación así como la consciencia de culpa. Complementariamente,

se añaden además dos momentos adicionales: el estar referidos los valores morales a la libertad y la contraposición de deber y querer o la esencia del conflicto moral. Cada uno de estos fenómenos hay que considerarlo separadamente en sus consecuencias reales.

Sin embargo, podría parecer que también entra en consideración aquí como punto de partida el simple hecho del juicio moral, esto es, de la aprobación y de la desaprobación. Esto es un error. Del juicio moral sólo se sigue la autonomía del principio y, en la medida en que la persona dicta el juicio, el encontrarse la persona bajo el principio (cuya autonomía no es la suya)

El juicio moral es claro cuando el principio de su punto de vista es patente. También un ser personal carente de libertad —esto es, un ser carente de libertad frente al principio— puede aprobar y desaprobar moralmente en la medida en que sólo sigue al principio. Una cuestión distinta es, ciertamente, si el juicio está justificado. Pues objetivamente sólo está lleno de sentido en la medida en que el ser juzgado sea libre. A él se le atribuirá el valor y el disvalor morales. Así, pues, si la persona juzgada se muestra como carente de libertad, el juicio moral, por supuesto, será vano. Pero que la aprobación y la desaprobación estén sujetas o no a este engaño de principio, no se manifiesta de ningún modo en la esencia misma del juicio. Su hecho podría ser también el hecho de un error básico.

Pero precisamente es esto lo que cambia en los hechos complejos primeramente nombrados. Por eso la reflexión ha de entrar en acción con éstos. Lo que aquí propiamente cambia es difícil de decir en una palabra. Se podría denominarlo la fuerza o la importancia metafísica del fenómeno. Por su modo de darse, son fenómenos todos los hechos complejos nombrados. Pero metafísicamente son de valor desigual, esto es, es muy diferente su fuerza para dar testimonio de la existencia real de la libertad. Así, pues, la dificultad que se expresó en la última aporía (cap.74 b) es en ellos muy diferente. Lo espinoso del estado del problema de que los fenómenos como tales, tomados estrictamente, no demuestran en general el ser; por tanto, de que los fenómenos de la libertad, tampoco el ser de la libertad —porque los fenómenos, en definitiva, siempre pueden basarse en un engaño, incluso en un engaño habitual—; esta universal «aporía del fenómeno» se escalona de manera diversa. Es mayor allí donde pesan mucho las condiciones del engaño habitual, donde existe una inclinación

de la consciencia a admitir de manera ingenua una determinada concepción. Ahora bien, esta inclinación está presente manifiestamente en el juicio moral sobre las personas ajenas. El enjuiciamiento carente de comprensión y de amor, el «sentenciar» sobre los hechos ajenos con el saborcillo del propio ser mejor, rinde testimonio de ello. El juicio sentenciador es ligero, no discurre en contra de la inclinación natural; en general, incluso acoge una tendencia muy elemental a rebajar a la persona ajena. De este modo, al hombre, de hecho, le viene bien mantener a la persona ajena como capaz de imputación y, por tanto, libre. Este estado de cosas es apropiado para despertar dudas contra la importancia metafísica de todos los fenómenos complejos de aprobación y desaprobación.

Esto ya cambia un poco cuando el juicio moral es aprobatorio. Aquí al menos no es tan grande la tendencia natural al engaño. No obstante, también existe aquí, esto es, siempre que reinen simpatías y engendren la inclinación de «imputar» valores positivos. En todo caso, esta tendencia al engaño no es de la misma actualidad.

b) La consciencia de la autodeterminación como universal fenómeno acompañante de la acción

En la «autodeterminación» moral se halla un caso muy parecido, aunque la importancia metafísica del fenómeno es mucho mayor. La autodeterminación misma no es de ninguna manera un fenómeno, sino sólo la consciencia de la autodeterminación. Esta última es un fenómeno constante, que acompaña a toda acción humana, incluso a toda disposición de ánimo y a toda toma de posición.

Con esto no está dicho que se agregue a toda conducta humana un explícito «saber de ella». Las acciones y las disposiciones de ánimo no son comúnmente reflexivas; y cuando se añade realmente la reflexión sobre el acto —en este caso, por ejemplo, sobre la propia iniciativa o la «decisión» en ella—, es modificada fácilmente por ella, incluso falseada, la auténtica conducta dirigida fuera de sí. El que obra no «sabe» en este sentido de su propia autodeterminación. En general, no se lo puede denominar un saber. Más bien, un estar convencido, pero esto tampoco en el sentido de esas convicciones que uno se representa y sostiene conscientemente. Más bien es comúnmente un estar convencido completamente latente, encubierto por la consciencia del objeto; un estar convencido que sólo entra en la consciencia cuando llega a ser actual mediante la situación dada,

cuando existe alguna llamada sensible a la autodeterminación o cuando el encontrarse ante una alternativa hace directamente tangible el estar a favor o en contra moral que está abierto. En tales casos, se hace consciente la ineludible impresión: puedo obrar así, pero también puedo hacerlo de otra manera, depende de mí. Esto es la consciencia de la autodeterminación.

Pero lo característico en este fenómeno es que siempre está presente encubiertamente —como tácita, oscura y no reconocida convicción. En esta forma, el fenómeno es universal. Esto se expresa en que siempre podemos llegar a ser conscientes de esta convicción tan pronto como nos interesamos por ella. Y cada vez que se dirija la mirada interna hacia ese punto, la autodeterminación aparecerá como hecho, como certeza, de la que no se tiene ninguna duda de modo ingenuo —esto es, antes de la reflexión filosófica sobre las aporías de su posibilidad. Es más, esto va tan lejos que precisamente el ingenuo experimenta los casos en los que se siente determinado por la influencia de otras partes como algo especial, como no independencia; y en caso extremo, como vulneración de su voluntad. Tales casos se le representan como perturbaciones de su autodeterminación. Entonces, después no suele echarse a sí mismo la culpa de su obrar, sino a personas ajenas o a las «circunstancias».

c) La consciencia de la autodeterminación y la autodeterminación de la consciencia

La consciencia de la autodeterminación existe como un constante fenómeno acompañante. Ahora bien, la cuestión es ésta: ¿este fenómeno autoriza a suponer una efectiva autodeterminación de la consciencia.? Sólo esta última sería auténtica libertad de la voluntad. Es la misma cuestión que antes (en conexión con Schelling, véase cap. 73 d) nos hemos encontrado en forma general: ¿A la consciencia de la libertad corresponde necesariamente una libertad de la consciencia? Allí vimos que eso no es así. No se puede hacer un argumento concluyente de la libertad de la voluntad desde el fenómeno de la consciencia de la libertad. Por tanto, tampoco desde la consciencia de la autodeterminación, consciencia más reducida, pero cualitativamente equivalente a aquélla. Un argumento de este tipo presentaría inmediatamente el esquema del «argumento ontológico» y tendría en sí todas las debilidades del mismo. Desde el fenómeno de algo, tendría que ser concluido el ser real de ese algo mismo.

En tanto que la consciencia de la autodeterminación es una convicción firmemente arraigada, tiene el carácter de una certeza subjetiva; el sujeto personal es consciente en ella de que, en la determinación de la voluntad, hay al menos un momento que reside en la voluntad consciente misma. Si esta certeza subjetiva fuera en cierta medida certeza objetiva, ya no sería necesaria ninguna argumentación más, la libertad de la voluntad sería, entonces, inmediatamente cierta y estaría probada. Pero sabemos que en este punto precisamente se puede mostrar una enorme posibilidad de engaño. El hecho es, por ejemplo, que nadie trasluce todos sus «motivos» reales; la gran mayoría de los momentos actualmente determinantes permanece inconsciente, inadvertida y, por supuesto, irreconocida. Y cuando la reflexión posterior muestra elementos de determinación presentes, desaparece algo de la ilusión —esto es, algo de esa certeza subjetiva de la autodeterminación.

Pero si aquí existe en general posibilidad de engaño, no se halla tampoco demasiado lejos la posibilidad de que todo estar determinado pudiera consistir de similares «motivos» que no se translucen y no quedara ningún espacio de juego para la autodeterminación. A pesar de la insuprimible consciencia de la autodeterminación y de su certeza subjetiva, en este caso tendríamos una completa carencia de libertad de la voluntad.

En cambio, por otra parte, se puede argumentar así. El hecho de la certeza en la consciencia de la autodeterminación no puede pender en el aire. Todo lo fáctico tiene sus fundamentos de por qué es así y no de otra manera; esto es, incluye ya ontológicamente la necesidad. Así responde a las leyes modales y a la ley de la determinación universal (véase cap. 69 c). La consciencia de la autodeterminación es un hecho ético-real; por tanto, tiene que tener también un fundamento real. No hay que dejar de lado el que el fundamento que aquí se adapta del mejor modo y explica el fenómeno de manera más completa sea sencillamente la autodeterminación real de la consciencia, esto es, la existencia de la libertad moral. Cualquier otro fundamento al que quizás se lo pudiera dar preferencia por razones escépticas resulta artificial frente a éste.

Pero asimismo es obvio que no se llega de este modo a una certeza objetiva. Hay innumerables ejemplos de casos completamente análogos en los que lo más sencillo y lo más lógico se muestra como inexacto. Piénsese en el *horror vacui* o en la *lex parsimoniae naturae* de la antigua física. Pero aún cuando no se pueda demostrar una auténtica falsedad, no por eso no

puede ser falso el argumento. Así ocurre en la demostración ontológica de Dios. El fundamento del *factum* de un concepto de Dios y de la consciencia de Dios no necesita ser la divinidad existente. Si tuviera que ser necesariamente el fundamento, el argumento sería correcto y la existencia de Dios sería demostrable. Ahora bien, aquí desde hace mucho tiempo la teoría del conocimiento se ha dejado llevar por la conclusión errónea. Y el caso es ejemplar; lo que aquí no puede ser, no puede ser en general. No se puede concluir desde la consciencia de algo el ser de ese algo. Se puede concluir con certeza un fundamento y en el caso dado un fundamento real. Pero el fundamento no necesita ser el estar presente real de aquello cuya consciencia es dada como hecho. También puede ser algo diferente.

Pero trasladado a nuestro caso, esto significa: claro está que la consciencia de la autodeterminación tiene que tener su fundamento, pero el fundamento no necesita ser la autodeterminación existente. Puede hallarse también en algo diferente. Por principio, al menos no se puede dejar de lado esta posibilidad, aunque no se logre establecer algo concreto que pudiera hacerse cargo del papel de fundamento. Que aquí se ofrezcan o no determinadas teorías, no constituye ninguna diferencia. No obstante, no se carece tampoco de tales teorías. Por nombrar sólo una extrema: el fundamento de la consciencia de la autodeterminación podría radicar perfectamente en una secuencia causal, de cuyos efectos necesarios también formaría parte el engaño sobre la propia determinación del sujeto. Especialmente gana importancia una teoría semejante si se la concibe evolucionistamente; una consciencia de la autodeterminación es útil al hombre en su vida comunitaria (por ejemplo, porque lleva consigo el sentimiento de la responsabilidad). Esta utilidad existe independientemente de si se basa en engaño o en verdad. Por eso tenía que mostrarse superior en la lucha por la existencia un género humano en el que domina la consciencia subjetiva de la autodeterminación. Por tanto, el «fundamento» sería aquí todo un ensamblaje de circunstancias histórico-evolutivas.

d) El otro lado de la alternativa y la carga de la prueba del escepticismo

Así, pues, de la consciencia de la autodeterminación no se sigue inmediatamente el ser de la autodeterminación. Pero menos aún se sigue, naturalmente, lo contrario, el no ser de la autodeterminación. La alternativa ser o no ser sigue estando abierta.

Ahora bien, ¿qué pasa con esta alternativa misma? ¿Cuál es la posibilidad teorética del miembro opuesto? ¿Qué ocurriría verdaderamente con la suposición de que la consciencia de la autodeterminación sea engaño? Esto significaría un radical autodesconocimiento del hombre, una autosobrestimación de su núcleo esencial, una especie de megalomanía metafísica. El hombre se atribuiría ingenuamente y con necesidad una autonomía que no poseería, se sentiría en posesión de un poder que no sería suyo, sino que, a la inversa, jugaría, por su parte, con él. Por tanto, nos encontraríamos de este modo en el escepticismo ético. Pues con la libertad también se vendría abajo el sentido de los valores morales en el hombre. En esta opción, la teoría podría mantenerse mucho menos que en la contraria. Tendría que sacar consecuencias, se originaría con ello un nuevo estado del problema que la pondría ante nuevas tareas insolventables.

Examinada en contenido, la teoría escéptica no es negativa de ningún modo. Afirma algo completamente positivo; algo positivo metafísico, por cierto, de mucha importancia. Afirma justamente que la consciencia de la autodeterminación es apariencia. De este modo, formula una proposición que no es confirmada por ningún fenómeno dado. No hay consciencia de esta apariencia como de un fenómeno constante que acompaña a los actos morales. El escepticismo tendría que demostrar su tesis, por tanto. Pero de este modo se invierte el estado de cosas. El escéptico cree que no afirma nada; que, por tanto, no lleva tampoco la carga de la prueba. Sin reparo, desvía la carga de la prueba a la tesis contraria, que se le aparece como la única positiva. Esto es un error. También le corresponde la carga de la prueba; y por cierto, la más pesada. Ya sólo porque se ha distanciado de los fenómenos es más pesada. El escéptico tiene que mostrar cómo sería posible la apariencia, cómo se originaría el engaño.

Esta situación del escepticismo no es únicamente peculiar del problema ético. Es la misma que en el problema del conocimiento. Allí niega el escepticismo que el conocimiento sea un captar objetos existentes en sí; afirma, por tanto, que la consciencia de tal captar es apariencia. De este modo, se pone en oposición a los fenómenos de la consciencia objetiva natural y, por consiguiente, le corresponde la carga de la prueba. Tiene que explicar la apariencia que afirma. Ahora bien, aquí se muestra que la tesis escéptica está muy lejos de ser tan descomprometida

como se ofrece. Es un error el que sea más fácil explicar la apariencia que el ser (aquí el ser del captar): de la apariencia del captar forma parte la apariencia del ser en sí de los objetos. Ningún escepticismo puede suprimir esta apariencia, está absolutamente dada. Pero si él intenta explicarla, tiene que hacer una larga serie de presuposiciones metafísicas para hacer comprensible su surgimiento. La consciencia, entonces, tendrá que engendrar de algún modo los contenidos que ella misma posteriormente mantiene dados como reales; además no podrá saber acerca de su propio engendramiento. Todo un sistema de funciones inconscientes de la consciencia es la consecuencia. La metafísica del ser se transforma en una metafísica de la consciencia, metafísica que tiene en contra de sí de antemano el testimonio de los fenómenos. El escepticismo no puede soportar esta enorme carga de prueba. De este modo deja de ser mera ἐποχή y se convierte en condensada metafísica dogmático-idealista. Toda verosimilitud aquí tiene su fin.

Lo mismo le sucede al escepticismo en el terreno ético. Si la consciencia de la autodeterminación es engaño ético, tiene que explicar el engaño. También aquí ha trocado el ser en apariencia. También aquí es un error la presuposición de que la afirmación de la apariencia no es tan importante como la del ser. La apariencia de la autodeterminación no es ni mucho menos más demostrable que el ser de la autodeterminación. Es más, está en desventaja en tanto que discurre en contra de los fenómenos. Su explicación no logra eludir aquí toda una ensambladura de presuposiciones. Para esta explicación, se precisaría, por ejemplo, de una serie de determinantes externos, que no se hallarían en la persona, que actuarían en ella y a través de ella y, no obstante, tendrían que estar constituidos de manera que engendraran la apariencia de su propio no ser en la consciencia. Así, pues, tendría que ser provocado por ellos algo en la consciencia que diera a ésta la tendencia a atribuirse a sí misma la primera autoría siempre que no vislumbre los fundamentos (motivos, causas, condiciones). Esto es, claro está, perfectamente pensable. Pero con esto no está explicado o fundamentado. Por tanto, también aquí se transforma el escepticismo en metafísica condensada. No puede soportar la carga de la prueba que toma sobre sí. Claro es que de este modo no queda refutado —no se puede refutar tesis puramente escépticas—, pero su mérito teorético se ha mostrado como apariencia.

e) Importancia metafísica del fenómeno

El argumento de la consciencia de la autodeterminación queda suspenso en una extraña inconcreción. Si se mira críticamente la tesis de la libertad de la voluntad, se ve que no se puede «probar» de ninguna manera desde este fenómeno. Pero si se mira críticamente el lado escéptico de la alternativa, este lado aún se nos aparece mucho más débil. Esto significa que, aunque una conclusión desde la consciencia de la autodeterminación a la existencia de la libertad no es posible, en esta consciencia hay, sin embargo, algo que empuja imperiosamente hacia la libertad. Sólo que no se lo puede denominar una prueba. La aporía del fenómeno traza aquí sus límites insuperables. No lleva más allá de estos límites la debilidad del escepticismo y la oscuridad metafísica de la apariencia.

Sin embargo, la consciencia de la autodeterminación como argumento es de índole completamente distinta que el juicio moral. Éste tiene frente a sí la sospecha de la parcialidad —de una parcialidad, por cierto, que procede de la tendencia natural. En cambio, no tiene a favor de sí ninguna clase de inmediato sentimiento de sí mismo; para el que juzga moralmente se trata de la libertad de la persona ajena. En la consciencia de la autodeterminación ambas cosas son completamente diferentes. Aquí no existe ninguna tendencia natural que pudiera actuar falseando. Si también es verdad que hay un querer ser libre en el hombre, querer que empuja a su concepción de sí mismo a mantenerse como libre, también hay por otro lado la tendencia contraria a librar de sí y descargar la propia persona de culpa y responsabilidad. Esta tendencia es común y humana y completamente natural y la más fuerte frente a esa otra. Esta tendencia discurre contra la autodeterminación de la consciencia. Esto es lo que confiere a la última una cierta objetividad.

En la consciencia de la autodeterminación, la importancia metafísica del fenómeno es notoriamente mucho mayor que en el juicio moral. Las condiciones de engaño habitual no se hallan aquí tan próximas como allí. Al contrario, la habitual tendencia existente trabaja más bien contra el engaño. Así, pues, si la consciencia de la autodeterminación, pese a ello, existe de modo constante, tiene que encontrarse ya, tras ella, un poder completamente firme y claro en la esencia del hombre que contrarreste semejante tendencia. Un poder tal sería justamente el ser de la libertad en el hombre.

Por tanto, vemos que aunque no pueda lograrse aquí una conclusión efectiva hacia la libertad, hay algo en la consciencia de la autodeterminación que encamina hacia tal conclusión. En cierto modo nos damos cuenta de que, tras este fenómeno, se ocultan cosas más profundas tipificadas de otro modo, que, aunque no se expresan en él, una vez que son captadas, tienen que conferirle indirectamente una fuerza diferente de percusión.

Capítulo 77. Responsabilidad e imputación

a) La responsabilidad como hecho ético-real

Los hechos complejos de la responsabilidad y de la imputación están estrechamente emparentados con la consciencia de la autodeterminación y, no obstante, son distintos. Estos fenómenos no consisten sólo en un subjetivo estar convencido de la persona, sino en una conducta moral real con la que la persona en cierto modo saca las consecuencias de su convicción. Esta conducta real, ciertamente, sólo es puramente interna, pero de importancia decisiva, pese a ello, en la vida moral.

La persona se hace cargo aquí con su ser moral de su modo de obrar, lo toma sobre sí con su carácter de valor o disvalor moral. La persona responde por lo que ha hecho o querido; se atribuye a sí misma de este modo el valor de sus hechos. Toma sobre sí una carga que llevarla no se halla de ninguna manera en la dirección de cualquier inclinación natural o de un interés, sino que discurre en contra de toda tendencia natural. La sospecha de un autoengaño, en tanto que un engaño tal pudiera derivarse de la concepción habitual de sí mismo, pierde de este modo todo punto de apoyo. De ahí que la importancia metafísica de la responsabilidad y de la autoimputación como argumento de la libertad no sólo sea de antemano mucho mayor, sino que también tenga una importancia objetiva y concluyente completamente distinta que la de la consciencia de la autodeterminación. Lo que en ésta aún está latente, la toma de posición moral actual de la persona respecto a sí misma —y si fuera necesario, frente a sí misma—, ahora se manifiesta abiertamente. Pues esta toma de posición no tiene ya la forma de una mera consciencia de algo; no es mera toma de posición «fenoménica», tras de la que también pudiera encontrarse algo distinto, sino inmediatamente la cosa misma, el hecho real de la vida moral. Quien se imputa algo, quien toma sobre sí la responsabilidad,

lo hace «realmente», así como después tiene que llevar la carga también «realmente» —y a menudo muy marcadamente.

Aquí radica la diferencia principal entre el hecho complejo de la responsabilidad y el de la autodeterminación. No hay un fenómeno inmediato de la autodeterminación, sino sólo un fenómeno de la «consciencia» de la autodeterminación. Pero hay un fenómeno inmediato de la responsabilidad y de la imputación y no en absoluto uno meramente de la consciencia de la responsabilidad o sentimiento de la responsabilidad. El tomar sobre sí la responsabilidad es un acto real que no se puede negar de ninguna manera. —no es ético-real de manera distinta a como también la acción, la volición, la toma de posición, la disposición de ánimo. Y tomado estrictamente, algo de él está contenido en todos los actos morales como momento de acto real.

En una palabra, aquí estamos ante un permanente hecho ético-real que acompaña a todos los actos propiamente éticos. Este hecho es el que ahora se trata de comprender metafísicamente. Un ser que toma sobre sí y asume la responsabilidad tiene que ser capaz de algún modo de este tomar sobre sí y asumir. Ahora bien, el concepto estricto de esta capacidad no es distinto al concepto de la libertad moral. Consiguientemente —así se debería pensar—, con la capacidad de responsabilidad de la persona está dada necesariamente su libertad moral.

b) La señal de la libertad personal al asumir la responsabilidad

Que éste sea, en definitiva, un efectivo argumento de la libertad, no se puede negar. Su validez aún tendrá que ser discutida en particular. Pero hasta entonces se puede afirmar que aquí hay una clara relación de consecuencia, cosa que no se puede decir de la consciencia de la autodeterminación.

Y resulta evidente a la vez que esa libertad hacia la que conduce este argumento es auténtica libertad individual de la persona, no mera autonomía del principio o de una razón práctica universal. El punto candente en el que esto puede captarse es el hacerse cargo el hombre con toda su persona de su conducta. Este hacerse cargo no significa un mero tomar sobre sí las consecuencias hasta donde alcancen verdaderamente a la propia persona, sino referir a sí también todas las consecuencias internas, ideales (las axiológicas), igual que las reales, también aunque ellas sólo conciernan a personas ajenas. El autor se ve interiormente concernido por

todo lo que ocurre por su iniciativa, incluso por lo que sólo hubiera podido suceder; se sabe a sí mismo como aquél sobre el que recae todo —y de ningún modo, por cierto, meramente lo que efectivamente ha tenido lugar. En tanto que actúa de modo plenamente consciente, retro-refiere a sí mismo toda posible consecuencia ya antes de toda acción. Esta retro-referencia es apriórica, no espera ya al hacerse cargo. Es más, también existe allí donde la previsión del hombre no alcanza para abarcar las consecuencias. Precisamente ese riesgo que radica en la mirada previa insuficiente es el que toma sobre sí la persona en su iniciativa.

La libertad que se documenta en el tomar sobre sí y asumir la responsabilidad no es tampoco un principio que se encuentre detrás de la consciencia, no es una libertad anterior a la consciencia, no es un trasfondo metafísico. En el más estricto sentido es libertad de la consciencia moral individual. Aquí se cumplen las dos exigencias básicas, la kantiana y la leibniziana: por una parte, hay autonomía de la consciencia y, por otra, autonomía del individuo. Tomadas conjuntamente las dos, resulta exactamente lo que está exigido en el segundo y más alto plano del problema: una libertad de la persona consciente individual frente al principio moral; esto es, una libertad que, ante la exigencia del deber, está abierta al estar a favor y al estar en contra. Es una segunda autonomía junto a la del principio moral —en el sentido de la segunda antinomia de la libertad. Pues ésta es una antinomia de dos autonomías.

Siempre forman parte de la responsabilidad dos instancias: una que es responsable y otra ante la que es responsable. La última es el principio moral —cada valor es una instancia tal—; la primera es la persona en su capacidad de cumplir o no cumplir la exigencia del principio. Si la persona se encontrara absolutamente bajo el principio como bajo una ley natural, entonces estaría entregada a él y no tendría ninguna autonomía junto a él. Pero si estuviera completamente sin contacto con él, sin sentimiento del valor y sin percibir su requerimiento, sería ella, a mayor abundamiento, heterónoma; no habría nada frente a lo que le correspondiera a ella la decisión. Pues frente a ninguna otra legalidad le corresponde a ella; a cualquier otra legalidad está ella entregada ciegamente sin más. En ambos casos estaría la persona sin responsabilidad. Ahora bien, la persona se encuentra bajo constante responsabilidad, la toma sobre sí a cada paso que da en la vida y la asume como algo que evidentemente le corresponde —a veces meramente en el oscuro presentimiento de su importancia,

a veces con clara consciencia y con la voluntad de asumirla, aunque la carga quiera aplastarla. Esto es el testimonio de la autonomía personal en ella, la señal manifiesta de su libertad.

c) Imputación, capacidad de imputación y reivindicación de imputación

Junto al hecho de la responsabilidad y emparentado estrechamente con él, se encuentra el de la imputación. La imputación no es idéntica al juicio moral. Independientemente de la alternativa de la aprobación y de la desaprobación, incluso también con plena renuncia al juicio —tal y como la ejerce el moralmente modesto—, hay el acto de la imputación. Lo hay del modo más claro ante el hecho acontecido, cuando se es testigo del riesgo moral que alguien toma sobre sí con su iniciativa; aún no se ve quizás si es para lo bueno o para lo malo, pero ya se sabe que será la persona del que obra a la que tiene que corresponder el mérito o la culpa. Se ve en esa persona *a priori* —no reflexivamente, por cierto, sino ingenuamente— al primer autor y se siente la responsabilidad que toma sobre sí. El juicio moral, claro está, presupone tal imputación, pero no consiste en ella.

En correspondencia, el carácter de hecho en la imputación también es diferente que en el juicio moral. Por ejemplo, nos podemos equivocar en el juicio, pero tener razón en la imputación como tal. Se puede entrar en contradicción con la persona juzgada en el juicio (también en el aprobatorio) y a la vez corresponder a su sentir con la imputación. También es posible lo contrario. En la imputación como tal no radica ninguna toma de posición, sino únicamente el reconocimiento de la autoría.

Hay tres niveles de hechos que se pueden diferenciar en ella.

En primer lugar, el acto mismo de la imputación. Para el acto, es indiferente en el fondo el que se trate de la propia persona o de la ajena. En su carácter básico, la imputación no es un acto fáctico individual, que un sujeto aislado tuviera por sí. Es común, es un hecho intersubjetivo, completamente similar a la universalidad del conocimiento teorético. Así como en éste es válido que todo el que vislumbra la situación objetiva tiene que formular necesariamente el mismo juicio que todos los demás, así también aquí: quien capte que aquí obra una persona tiene que imputarla de modo necesario el valor o el disvalor de su acción. Este «tener que» no es en absoluto un deber; es necesidad estricta; nadie se puede sustraer a esta concepción.

Pero esto significa que aquí hay una relación apriórica básica. De ahí la validez universal intersubjetiva. Cada uno ve la acción de una persona —tanto de la propia como de la ajena— de antemano bajo el punto de vista de la libertad. Nadie «experimenta» su libertad, sino cada uno la presupone antes de toda experiencia. Esto es por lo que el hacer de la persona se nos aparece como un «obrar», su tender como querer, su conducta como moralmente relevante. Esta concepción está incluida ya en la mera consciencia de tener que ver con una persona. Pero esto es lo que vincula la propia persona con la ajena, al que imputa con el que es imputado. Pues el último tiene por sí mismo igual concepción. Es el atributo común de toda personeidad como tal el que su conducta le sea imputada.

De ahí que el segundo sea la capacidad de imputación de la persona. Esta capacidad es la que corresponde al acto de imputación en la persona a la que se imputa. Sin ella, la imputación es un error. Se da este error, pues hay incapacidad de imputación. En tales casos, naturalmente, no se habla de libertad. Pero incluso en el problema de la libertad no se trata tampoco de ningún modo de si todo hombre en toda época y en todo respecto es libre, sino sólo de si en general hay o no libertad de la persona. Si la hay, la cuestión está decidida en sentido positivo. A su lado, podría haber carencia de libertad; esto ya no cambia nada en el ser de la libertad.

Pero precisamente así ocurre con la capacidad de imputación; no es una dignidad permanente que acompañe a todos los estados humanos. Y con lo que se corresponde que la consciencia moral sabe diferenciar de ella la incapacidad de imputación —al menos, por principio, pues en el caso concreto se está sometido a error precisamente en esto. Pero lo que importa es la diferenciación por principio. Y la auténtica capacidad de imputación, tal y como el que imputa —y no menos el que se autoimputa— la presupone, no es nada más que la libertad moral. Así, pues, la diferencia que incluso el ingenuo aquí hace da testimonio a favor del ser de la libertad moral. Y tampoco aquí es, al igual que en el asumir la responsabilidad, una autonomía del principio, tampoco la autonomía de un trasfondo metafísico de la persona, sino autonomía de la persona misma en su voluntad individual y consciente —libertad de la voluntad en estricto sentido de la palabra.

El tercer y decisivo nivel del hecho de la imputación es la reivindicación que hace la persona de la imputación. De la capacidad de imputación se podría desconfiar a lo sumo si la persona a la que es atribuida la

rechazara como un agravio recibido. Podría basarse en el engaño cuando la persona no la reconociera. Ya se ha dicho que en este punto hay engaño; y quizás se puede añadir que toda capacidad de imputación que no sea reconocida por la persona misma sigue siendo profundamente cuestionable. Pero esto es una cuestión casuística que no hemos de discutir. El hombre experto podría decidir cómo están repartidas en la vida la libertad y la carencia de libertad y en qué se las reconoce. Y esta cuestión gana una insospechada luz por el hecho de que también hay un claro e importante reconocimiento de la imputación por la persona a la que se dirige.

Este reconocimiento puede adoptar una forma muy determinada. Un hombre moralmente muy desarrollado no sólo confirma mediante su autoimputación la imputación del otro, sino que reivindica la imputación; incluso se ve herido en su dignidad humana si se le priva de la imputación de sus hechos. Siente esa privación como una explicación de incapacidad de imputación, como una negación de su esencia moral en tanto que persona y, por eso, como una especie de tutelaje y degradación. El moralmente maduro rechaza con razón incluso la bien nombrada exculpación —ya sea sobre la base de las «circunstancias» o de los «estados» mentales. Quiere ser responsable cuando se siente responsable. De ahí que vele por el reconocimiento de su capacidad de imputación. Aquí está en juego mucho más, para él, que en el juicio moral desfavorable que experimenta: el valor básico de su personeidad, su valor de libertad (véase cap. 36 f).

El fenómeno de valor que se encuentra en esto se ha expresado en la tabla del valor. Ahora bien, aquí se presenta el reverso del asunto. En la reivindicación de imputación, se halla una de las más fuertes indicaciones dadas del ser éticamente real de la libertad. Pues esta reivindicación discurre en contra de todo interés natural, de todo ponerse cómodo y de toda la debilidad bastante humana de librarse. Aquí se documenta un poder real en la esencia de la persona, poder —que allí donde la persona está a su altura moral— introduce en la vida un punto de vista de tipo completamente peculiar. Este punto de vista es el de una autonomía estrictamente personal.

No hay ninguna teoría que proporcione este punto de vista. La teoría, más bien, lo encuentra y ha de contar con él. Este punto de vista precipita a la teoría en las más difíciles aporías. Pero no puede desestimarlo, ni a él, ni a las aporías. Sólo le queda a la teoría ocuparse con él con toda sobriedad.

d) La capacidad ética básica de la persona

En los hechos complejos de la responsabilidad y de la imputación comienza a aclararse la aporía del fenómeno. También estos hechos tienen carácter de fenómenos, como en general todo lo dado. Pero no son fenómenos de un tener por, como la consciencia de la autodeterminación, sino fenómenos de tendencias, fuerzas, reivindicaciones vivas; dicho brevemente, de momentos reales de acto. Ahora bien, sólo están llenos de sentido si arraigan en la efectiva libertad personal. En cualquier otro caso, no sólo son un sistema ramificado de engaños, sino también carentes de sentido en sí mismos, absurdos —incluso, también como engaños— porque no sólo tienen que falsear la consciencia moral, sino también la conducta ético-real del hombre.

La reivindicación de imputación y el asumir la responsabilidad es característico sobre todo para lo que sigue. Si no le imputo al otro lo que se halla en el ámbito de su responsabilidad, niego de este modo —no acaso un principio que lo determine, sino a él mismo como persona moral. Si alguien me niega la responsabilidad que asumo, falta a mi esencia básica como persona. Acaso no niega en mí determinadas cualidades de valor —que negaría, en cambio, si me dejara la responsabilidad—, sino niega algo más fundamental: al portador mismo de posibles cualidades morales, la condición básica del ser moral en mí.

Qué sea esta condición básica, se puede indicar tan escasamente como la misma estructura categorial de la libertad. Las dos cosas están profundamente ocultas, son un núcleo metafísico esencial de la persona. Nos acercamos quizás un paso a su carácter cuando lo intentamos entender como la capacidad ética básica de la persona. Claro es que nada está dicho con el nombre. La cosa siempre se puede perfilar más de cerca si se la considera en su caso especial más manifiesto.

Tenemos un caso así, por ejemplo, en la capacidad del hombre de prometer, de contraer obligaciones, de cerrar contratos y —lo que en estos actos es el *punctum saliens*— de salir fiador de sí mismo, de responder con la propia persona por algo. Aquí tenemos el caso más elemental y más sencillo de tomar sobre sí la responsabilidad y de reivindicar tácitamente la imputación. Cuanto mayor es la capacidad de una persona para este tomar sobre sí, para este salir fiador y responder, tanto mayor es, notoriamente, su potencia moral, la importancia de su humanidad. Lo que aquí se acrecienta con la responsabilidad es la capacidad moral básica de la persona.

Si se traslada esto desde el expreso caso especial elegido al estado de cosas universal en toda conducta moral, se amplía la capacidad ética básica del hombre hasta convertirla en una potencia universal del ser personal, de cuyo grado o nivel de desarrollo depende todo el ser moral del hombre, incluyendo su contenido de valor —a saber, moral. Pues los valores «morales» son en el hombre únicamente aquello que está referido a una capacidad básica tal. Pero ya hemos visto en otro contexto, cuando se trataba de la ampliación del valor de la fiabilidad hacia la fidelidad (véase ap. 51 c), que esta generalización de la potencia que aquí está en cuestión no es arbitraria, sino que sirve de base, de hecho, a todos los caracteres morales de valor. Así como la fidelidad en el hombre es el responder por su disposición de ánimo, así su capacidad básica es, en general, el responder por toda su conducta en general.

Este hecho complejo es, a su vez, objetivo, no mero asunto de concepción. Son situaciones objetivas de la esfera del acto. Su certeza no existe para una persona aislada como tal. Es intersubjetivamente válida; válida tanto para el culpable como para el que imputa. En los hechos complejos de la responsabilidad y de la imputación se halla un elemento inequívoco de la realidad ética —y no insignificante. Pues toda actualidad de las relaciones humanas morales depende de ellos. Sería una sustracción del sentido de esta actualidad si al hecho actual universal de la capacidad básica no le correspondiera algo real, un hecho básico ético real.

Y algo así únicamente podría ser la libertad moral real de la persona. Esto sería el remedio absoluto de la aporía del fenómeno. El que a los fenómenos les correspondiera realidad.

e) Autoanulación categorial del escepticismo ético

No se puede dejar de formular tampoco en este punto la contrapregunta escéptica —lo mismo da si a esa pregunta le queda mucho o poco espacio de juego.

La podemos dirigir contra cualquier punto del argumento, por ejemplo, contra el desarrollado al final. Sería «sinsentido» si al universal hecho actual de la capacidad básica en la persona no le correspondiera un hecho ético real. Concedido esto, ¿qué nos garantiza que la vida «moral», el ser de la persona y su mundo de actos, sea algo lleno de sentido? ¿Quizás carezca de sentido precisamente desde su fondo y sobre la carencia de sentido se encuentre sólo la apariencia de un sentido? Entonces, nos

encontraríamos aquí ante un engaño de principio que dominaría — y falsificaría— toda la vida moral. La vida moral, entonces, sólo sería aparente. El engaño habitual aquí sería aún más radical que en la autodeterminación en la medida que no dependería de la consciencia del acto, sino del acto mismo.

Esto se puede expresar así en otra versión. Suponiendo que al hecho actual le correspondiera verdaderamente un hecho básico ético-real, éste no necesitaría concordar con aquél en contenido. Por tanto, si aquel tiene el carácter de una capacidad básica —en donde es claramente reconocible la estructura categorial de la libertad individual positiva—, entonces no necesitaría corresponder a él necesariamente una «capacidad básica» real. También podría ser algo real diferente. Lo que aparece en la esfera de la consciencia del acto como una capacidad básica se podría mostrar como algo completamente distinto en la esfera de lo real, sobre la que descansa aquélla. Podría ser un entramado de condiciones ontológicas tal que engendrara en la consciencia del acto la coacción a creer en una capacidad básica. Entonces, la libertad sería, a su vez, sólo un engaño universal y necesario.

Prescindamos de que esta tesis escéptica es mucho más débil y artificial que aquella que se dirigía contra el ser de la autodeterminación. Prescindamos, además, también de que se dirige contra ella en cierto modo la dificultad de la propia carga de la prueba, carga que, naturalmente, puede soportar mucho menos que la anterior; no obstante, esta tesis escéptica es en sí pensable; no se la puede desestimar *a priori*. No está excluido que la responsabilidad, la capacidad de la imputación, incluso la reivindicación de imputación, fuera ya un engaño de principio dispuesto en los fundamentos de la vida supuestamente moral. Los argumentos no concluyen incondicionadamente en absoluto que este caso caiga completamente fuera de consideración. La «libertad» sería, entonces, una categoría que dominaría desde su base la consciencia del acto, pero puramente subjetiva —acaso como el antropologismo en la consciencia del mundo del hombre mitológico—, pero *realiter* habría en la persona tan poca libertad como ser parecido al hombre en las fuerzas naturales. La hipótesis que sería necesario para ello lleva, claro está, un cuño bastante complicado: el engaño de principio sería un engaño conforme a un fin social —sin él nadie se sometería «voluntariamente» a las normas existentes—, por lo que se podría suponer siempre que un proceso de selección protohistórico

habría empujado el engaño hasta la perfección hoy existente. Una vez que admitimos una hipótesis tan atrevida, ¿cuál es, entonces, la consecuencia?

Así, pues, suponiendo que el cultivo del mayor autoengaño fuera el camino más corto del género humano hacia la comunidad, ¿estaría probado con ello que el producto, la consciencia de la libertad del hombre, no era nada más que una función de la necesidad biológica; por tanto, lo contrario precisamente de la auténtica libertad? ¿No ocurriría, más bien, que el mecanismo sutil de tal engaño tendría, a su vez, una forma categorial de orden mucho más alto que la de los procesos vitales comunes —si bien se contaría dentro de las funciones más altas de la vida del género y su evolución macrocósmica? Lo que nunca se puede negar ontológicamente es esto: donde aparecen configuraciones más altas también imperan legalidades más altas. Ningún «proceso de formación» puede cambiar algo en esto. Al contrario, este mismo proceso está siempre ya bajo esta ley categorial. De modo similar sucede con los procesos de selección más bajos: a lo más explican la formación como tal, pero no la peculiaridad de lo formado. Esto último, en tanto que es una formación más alta que aquella «de la que» se ha originado, también tiene necesariamente la estructura, la legalidad y la forma categorial más alta. Pero con la forma más alta entra en acción necesariamente un principio más alto.

¿Pero qué resulta si aquí se aplican las leyes de la dependencia categorial? La categoría más alta es la más débil, la más condicionada, la dependiente. Pero no por eso está dada por la serie de las más bajas. Más bien, siempre está frente a ellas como un *novum*. Se alza sobre ellas como la forma sobre una materia indiferente hacia ella. Dicho brevemente, el principio más alto siempre y necesariamente es «libre» frente al más bajo. Tiene ilimitado espacio de juego por encima de él. Esta ley categorial, la «ley de la libertad», aparece aquí en vigor (véase cap. 63 c) y con ella se repite exactamente lo que quería elimitar la hipótesis tan complicada: la libertad de la persona. Pues la configuración más alta de la que aquí se trata no es ninguna otra más que la persona.

La consecuencia es sumamente instructiva. No se escapa a la libertad, aunque se la niegue. Claro está que en un escepticismo puramente negativo no se puede ver esto. Pero el escepticismo negativo es pensar perezoso, se ahorra el trabajo de profundizar. Mentalmente no tiene ningún apoyo en sí. En cuanto que se constituye positivamente su tesis y se construye una hipótesis desde la que se ha de poder comprender la apariencia

de la libertad, se tiene que experimentar lo que menos se aguarda: se llega a un principio originario y peculiar, a un determinante de orden más alto en la esencia de la persona. Pero un determinante así es el exacto sentido ontológico de la libertad positiva individual. La carga de la prueba que corresponde al que niega la libertad —pues el «fenómeno» de la responsabilidad y de la imputación no lo puede negar— no sólo hace su tesis ilusoria, sino que se dirige contra sí misma en sus consecuencias teoréticas: mientras cree contradecir metafísicamente la libertad, más bien, en contra de su voluntad, la demuestra.

Todo este rodeo era superfluo y habría podido ser ahorrado. La libertad real de la persona moral todavía es la hipótesis más aceptable con mucho. No es sólo la más directa y sencilla, la que ahorra todos los rodeos teoréticos, sino también la sugerida por los hechos con que se encuentra permanentemente el ingenuo. Con ella no nos ponemos en oposición a ningún testimonio unánime de los fenómenos y por eso no precisamos de una prueba que oponer contra ellos. Sólo cuando andamos en oposición a este testimonio, afirmamos algo de lo que nos corresponde la carga de la prueba.

f) Ser y apariencia de la libertad. Importancia metafísica del argumento

El estado de cosas metodológico es, evidentemente, más universal en este punto, no exclusivamente peculiar del problema ético. El paralelismo con el escepticismo teorético-cognoscitivo, que antes ya se realizó, da testimonio de ello.

Ahora se muestra que este paralelismo es constante. Tanto en un caso como en otro, el alejamiento de los fenómenos se venga. Tiene que ser construida una complicada hipótesis; y si se logra, entonces se muestra que presupone lo que quería refutar: allí el ser en sí, aquí la libertad.

Se elimina felizmente el ser en sí del objeto en el problema del conocimiento y entonces las «funciones» del sujeto sobre las que debe basarse la apariencia del ser en sí se presentan ellas mismas como siendo en sí, como un trasfondo metafísico real del sujeto; pero no pueden ser auténticas funciones de la consciencia; de serlo, el sujeto tendría que saber de ellas y traspasar la apariencia. Pero no la traspasa. Así, pues, sólo se ha trocado un ser en sí por otro. No se puede escapar al ser en sí real en el problema del conocimiento del objeto[72].

[72] Véase *Metaphysik der Erkenntnis*, 1925, cap. 16 c.

Asimismo en el problema de la libertad. Se elimina felizmente la libertad de la persona en los hechos complejos de la responsabilidad y la imputación, y entonces las funciones del sujeto volente y obrante, mediante las que se quiere explicar la apariencia de la libertad, se presentan, a su vez, como de una altura estructural tal que, por las leyes básicas ontológicas, incluso les corresponde, a su vez, libertad. La peculiaridad de la determinación que se ha de explicar en la consciencia de la libertad no se agota en los componentes (como tales) desde los cuales se la querría explicar en el mejor caso. Pero si se añade —cosa que no se puede evitar— el determinante categorial más alto, éste es «libre» por la ley categorial de la libertad —frente a los mismos componentes, como cuyo resultante no-libre se le quería explicar. Por tanto, aquí también tenemos la misma comedia: solamente se ha trocado una libertad por la otra, esto es, la libertad inmediatamente sentida y consciente de la persona por una libertad deducida del principio categorial de la persona, que, claro está, no es consciente como tal. Esta diferencia no es una diferencia de la cosa misma, sino sólo de su consideración. Las dos son metafísicamente una y la misma libertad. El «principio» de la persona es el ser de la persona, el cual se mienta también en la consciencia irrefleja de la autodeterminación. No se puede escapar al ser real de la libertad personal. Todas las cadenas de pensamientos están unidas, comprendidas, por su contenido problemático; si no comienzan en él, concluyen en él.

Podemos dar espacio también con toda confianza, por tanto, a la hipótesis del «origen» evolucionista; es indiferente respecto al problema de la libertad. La manera de originarse es una cuestión en sí interesante, pero no decide nada sobre el asunto. Por lo demás es lógico: por mucho que pueda haberse elevado el ser impersonal hasta el ser-persona, nunca puede ser más cognoscible que la estructura misma del ser-persona. Querer comprender ésta mediante aquel proceso, ya únicamente por eso sería un camino erróneo, aunque el ser de la persona haya de depender ontológicamente del curso de un «origen» y no tenga, más bien, al revés, el surgimiento del ser humano su principio categorial en la esencia «ser humano».

La capacidad de imputación y de responsabilidad quizás sean «originables» realmente en gran medida, tal y como son educables, incluso inducibles, en el hombre concreto dentro de ciertos límites. Pero además no se puede olvidar que ellas ya tienen como presuposición el auténtico y originario núcleo de la persona: su capacidad ética básica, su autodeterminación

real. Así, pues, si la imputación y la responsabilidad son reales en algún sentido —¡y quién pretendería negar que lo son en algún sentido!—, entonces la autodeterminación también es real en algún sentido y no es, en ningún caso, puro engaño. Claro es que no se sigue de esto de ninguna manera en qué sentido lo sea y qué sea propiamente. Ninguna de las dos cosas forma parte del problema de la libertad. No podemos quitar el velo de la esencia metafísica de la libertad. Es una demanda inicua —así como ontológicamente sería inicuo quitar el velo a la esencia del ser. Tocar los misterios de lo irracional es una travesura infantil. Para conocer los límites de lo cognoscible está el impacto necesario de la crítica en todas las cuestiones e indagaciones. El problema de la libertad, como el problema del ser, no pregunta por la esencia de lo «último». Sólo pregunta por su ser o por su no ser. Únicamente en esto consiste la crisis —de la ética como de la ontología.

Pero de este modo llegamos a esa misma autodeterminación cuyo problema tuvimos que dejar a un lado en mitad del camino en el capítulo anterior. La consciencia de la autodeterminación no era suficiente para probar el ser de la autodeterminación. Sucede de otra manera con la responsabilidad y la imputación. Su importancia metafísica como argumento es mayor. Lo que no se seguía de la consciencia de la autodeterminación, el ser real de la autodeterminación y su originaria vinculación con el ser de la persona, se sigue ahora, efectivamente, del más fuerte argumento de la responsabilidad y la imputación.

En el hecho de tomar sobre sí la responsabilidad y de reivindicar la imputación, la consciencia moral individual deja ver claramente el punto en el ser de la persona en que es independiente. Lo muestra como algo sin lo que no podría existir, no sólo la responsabilidad, sino ni siquiera la apariencia de la responsabilidad. El fenómeno del engaño como constante de la consciencia del *ethos* humano retrotrae a la misma presuposición básica que la responsabilidad real de la persona. Sólo si se pudiera crear desde el mundo todo el fenómeno, incluyendo la posibilidad del engaño habitual, se vendría abajo también la autodeterminación y la autonomía de la persona. Pero el fenómeno está dado y no se puede crear desde el mundo mediante algún truco de la teoría.

Tanto la apariencia como el ser de la responsabilidad presuponen la persona como algo único en su especie y por eso algo ontológicamente independiente. En la responsabilidad, la persona se presenta dos veces:

una vez como quien se responsabiliza; pero después como el tribunal ante el que se responsabiliza. Pues toda responsabilidad ética es en el fondo auto-responsabilidad, esto es, responsabilidad no sólo de sí mismo, sino también ante sí mismo. Si se quiere ampliar más el símil del tribunal, hay que pensar los valores en la silla del juez. Pero ellos no ocupan este sitio por su propia fuerza, es la persona de nuevo la que los deja reinar allí, pues depende de ella qué valores pone como jueces de su obrar. Su autonomía es distinta a la de los valores y existe junto a ésta y frente a ella. Si ahora se da espacio al pensamiento del engaño habitual, de este modo se viene abajo, claro está, la persona como quien se responsabiliza. Pero el tribunal sigue siendo el que era. Su existencia no se puede eliminar. De lo contrario se vendría abajo también el «fenómeno» de la responsabilidad. Pero esto es suficiente para reponer al ser de la responsabilidad en su pleno derecho. Pues la responsabilidad aparente ante un tribunal real no es, en verdad, menos insignificante que la responsabilidad real.

Si tras esto se quiere determinar aproximativamente la importancia metafísica del argumento de la responsabilidad y de la imputación mediante su grado de certeza —pues, claro es, no se puede tratar de una medida exacta—, hay que decir que no rebasa el carácter general de mera certeza hipotética. No se consigue captar de ningún modo la libertad misma; no se puede estar convencido inmediatamente de su realidad como de algo vivenciable. La responsabilidad y la capacidad de imputación no son la libertad misma, sino que descansan sobre ella. El argumento desde ellas es y sigue siendo un argumento analítico, que concluye de lo condicionado a la condición, esto es, un argumento hipotético.

Pero no por eso es un argumento débil. Esto nos lo enseña la comparación con el argumento teorético paralelo en el problema del conocimiento y del ser. El fenómeno de la responsabilidad y de la imputación tiene la misma importancia metafísica que el del captar. Aquí reina la misma certeza hipotética que allí: en ambos casos la tesis escéptica contraria (siempre posible en sí) conduce justo a lo que niega y, de este modo, contra su voluntad demuestra lo que quería refutar. La certeza hipotética de las dos conclusiones es muy alta y muy distante de la vaga verosimilitud. Justamente el ser real de las cosas vale con razón como el metafísicamente más cierto en el reino de lo real. Por tanto, si de este modo la certeza de la libertad se sitúa en el mismo plano, con ella pasa lo mismo.

Capítulo 78. La consciencia de culpa

a) Sentimiento de culpa, conciencia, arrepentimiento y voluntad de culpa

El fenómeno de la consciencia de culpa no constituye propiamente la base de un argumento especial. Está estrechamente emparentado con el complejo de fenómenos de la responsabilidad y de la imputación. Y lo que se sigue de él sólo puede ser de antemano lo mismo que allí. Pero como no importa únicamente el contenido de la consecuencia, sino también su grado de certeza, hay aquí, no obstante, una diferencia.

La consciencia de culpa es algo más especial que la responsabilidad. Ésta acompaña a todo acto moral. Se da antes de la acción en el tomar sobre sí, así como también después de la acción en el asumir y responder con la persona. Pero la culpa sólo se da como consecuencia, nace solamente con la falta moral. Que la falta se aprecie sólo en la acción exterior o ya en la inclinación de la orientación, no constituye aquí ninguna diferencia.

En este fenómeno más reducido tenemos una singular agudización de aquello que ya está también en la responsabilidad: la carga de la persona y su tener que asumirla. Aquí se da de un modo más tangible y más elemental —también, a la vez, de modo más ineludible e inevitable. Aún la responsabilidad puede tomarse sobre sí o librarse de ella, porque la responsabilidad ya se tiene en cuenta en la decisión. Pero uno no puede librarse de la culpa, la culpa se alza amenazadoramente frente a la propia persona, cae sobre ella con su carga y la oprime. Es más, puede aplastar moralmente a la persona con su peso de modo que ya no sea capaz de ponerse en pie. Puede conducir al hombre a la desesperación y al abandono de sí mismo. Pues la resistencia de la persona es limitada.

El ser culpable no es un ser tomado por anticipado, sino muy real y realmente sentido. Le sobreviene al hombre como un destino. El hombre no prevé la culpa. La culpa llega de repente, juzgando, diciendo no, subyugando. Y, sin embargo, el hombre no siente esto que le sobreviene como algo externo. En él mismo surge una fuerza que levanta testimonio contra él. Lo que en la responsabilidad ya estaba establecido, la situación del tribunal interior, tribunal en el que la persona estaba representada dos veces y estaba dividida en cierto modo, recibe ya en la consciencia de culpa su más drástica acuñación, la más contundente realidad interior. Todo el mundo conoce este fenómeno como la voz de la conciencia; y la

actitud moral peculiar en él, como la de «arrepentimiento». Las dos cosas son fenómenos éticos elementales independientes de toda reflexión. Siguen con necesidad interna a la acción tan pronto como es sentido su disvalor ético. Esta necesidad e inevitabilidad —los antiguos la caracterizaron con la imagen mitológica de las *erinnias* perseguidoras— convierte a la consciencia de culpa en un testimonio de la autodeterminación de importancia completamente diferente a la responsabilidad e imputación. Aquí se pone de manifiesto inmediatamente en la consciencia moral algo genuino, algo infalseable, proviniendo de la profundidad del ser humano, algo sobre lo que el hombre no tiene poder.

El sentido metafísico de este fenómeno estriba en su estar referido a la autodeterminación real. Pues «culpa» significa autoría; y por cierto, no la autoría de un poder dirigente tras o sobre la persona, sino exclusivamente autoría de la persona misma. De ahí que la consciencia de culpa esté referida claramente a la autodeterminación de la persona. La conciencia acusadora es la consciencia de esta autoría —en síntesis con la simultanea consciencia de la disvaliosidad. Desde esta síntesis ya se oye claramente la contradicción: esto contradice el amor a sí mismo de la persona, reconocerse a sí misma en su autoría como contraria al valor —adherirse con el propio ser moral a lo hecho y simultáneamente rechazarlo; por tanto, a la vez responder por sí mismo y alzarse contra sí mismo.

Aquí hay un hecho de la vida moral que pone del revés toda inclinación natural del hombre. Así se elimina aquí definitivamente la posibilidad de falseamiento subjetivo del fenómeno. Nadie se cargará una culpa mientras que pueda escapar de ella de algún modo, por ejemplo, mientras que él pueda decirse que la cosa no es tan grave o que él no es el autor. El culpable toma sobre sí la carga contra su voluntad. Esto ya es una profunda diferencia frente al fenómeno de la responsabilidad. ¡Desde luego que hay una alegría por la responsabilidad, incluso un orgullo verdadero por ser responsable! Pero es un contrasentido la alegría o el orgullo por ser culpable.

No se alegue, por el contrario, que también hay, desde luego, una voluntad de culpa. Claro es que hay esta voluntad y es uno de los fenómenos más sorprendentes de la vida moral (véase cap. 36 f). Pero no habla en contra, sino a favor de la realidad de la libertad en el ser de la persona, concuerda exactamente con el fenómeno del sentimiento de culpa en lo que se sigue de ella. Pues ella no es voluntad de culpa por mor de la culpa,

sino voluntad de asumir la culpa por mor de la libertad. Quien ha cargado la culpa sobre sí, sólo puede quitársela de sí a costa de la propia persona autónoma. Este precio no compensa la exención de la culpa. El portador de la culpa es la persona y toda descarga de ella sólo tiene sentido como descarga de la persona. Pero si la persona abandona su autonomía, se abandona a sí misma. El ser descargado ya no será el ser humano pleno, ya no será la persona valiosa. Esto es el fundamento metafísico de la voluntad de culpa. Por tanto, si el culpable se eleva hasta el orgullo al asumir la culpa, esto último más bien es, en verdad, un orgullo de la libertad. Y algo así está lleno de sentido, porque la libertad de la persona es un valor básico. Y el abogar la persona por este valor básico es, en el fondo, el mismo testimonio en pro de la realidad de la libertad moral que también se halla en el sentimiento de culpa mismo con su carga moral, en la mala conciencia, incluso en el arrepentimiento y en la desesperación del culpable.

b) La fuerza del argumento

Así, pues, la fuerza del argumento en el hecho complejo de la consciencia de culpa supera significativamente, en efecto, la del de la responsabilidad y la imputación. La paradoja del testimonio del hombre que carga contra sí mismo es la misma que en la voluntad de culpa correctamente entendida. En los dos fenómenos, se alza el ser metafísico más profundo de la persona con su reivindicación de invulnerabilidad frente a la persona empírica con su vulneración del valor. La aparición de ese ser detrás de la persona que obra y anda errada empíricamente es justo el fenómeno de la libertad moral del hombre.

Una interpretación evolucionista de este fenómeno —que de todas maneras todavía tenía algún sentido en otros complejos de fenómenos, aunque no mantenibilidad ontológica— es una empresa inútil de antemano. No solamente habla contra ella la carga de la prueba, que no puede soportar, sino el desnudo contrasentido interno. En la responsabilidad y la imputación, una explicación «natural» por la selección y la supervivencia de los más aptos para la vida es al menos un pensamiento en sí libre de contradicción. Pues ambas cosas —aún como «engaños» habituales— también son conforme a fines. Esto ya no es el caso en la consciencia de culpa. La consciencia de culpa tiene una tendencia que aplasta, que incluso niega a la persona y, por así decirlo, es hostil a la vida en el caso extremo.

No se fomenta, sino se frena la vida de la persona, cuando se despierta en ella la consciencia de culpa; y tan radicalmente, por cierto, que se rechaza la persona misma si posteriormente se niega a esa persona su consciencia de culpa. La persona aquí declara contra sí misma, se acusa, se opone a su interés más vital. ¿Cómo sería capaz de esto si no existiera otro fundamento para ello en ella misma; si no hubiera en ella como «persona» algo de mayor importancia, algo peculiar de ella que exigiera esta negación y el perjuicio de su vida para la defensa de su integridad?

Pero, por su tipo categorial, ese algo peculiar sólo podría ser algo independiente, un primer determinante de la persona, una autonomía, por tanto —no del principio y no de un trasfondo inconsciente, sino solamente de la consciencia moral individual. Sólo si un valor interior más alto, el valor de la persona como tal, de cuya realidad depende su ser moral, exige esta autonegación para su integridad, es comprensible que el consciente de culpa sea, sin embargo, en el más alto sentido, el éticamente más apto para la vida. Pero justamente sólo el más apto para la vida éticamente, no el más apto para la vida en el sentido vital o en el social. En él se desplegará, entonces, esa fuerza interior y más alta que sólo se puede entender como fuerza desde el punto de vista de los valores éticos, la fuerza de la capacidad moral básica de la persona.

Pero entonces la teoría naturalista entera —que fue construida tan artificialmente— se convierte en contraria a ella misma. Una vez más demuestra lo contrario de lo que debía demostrar. Entonces, la consciencia de culpa estará muy lejos de ser ilusión. Más bien descansará sobre la culpa efectiva y el consciente de culpa será también, ético-realmente, el «culpable». El punto de anclaje de la autodeterminación en él se descubre como el punto final de la autoimputación.

Claro es que tampoco esto es una certeza absoluta; pero sí una certeza hipotética de alto grado —del más alto que en general es posible en el seno del *genus* entero de certeza hipotética de objetos metafísicos, los cuales no se dan directamente. El fenómeno se refiere aquí a la cosa misma muy de cerca. Ese punto de anclaje, pese a la interpretación extremadamente evolucionista, sigue siendo un punto de anclaje y no se suprime. Es incluso el que se impone en la lucha por la existencia moral del hombre. Pero si aquí en contenido, según el fenómeno, significa la consciencia de la libertad, entonces como núcleo de la vida personal tiene que significar a la vez ontológicamente la libertad real de la consciencia moral.

También en este argumento, como en todos los paralelos, se mantiene la exigencia de una segunda prueba que discurra de otro modo, prueba que tiene que configurar la contrainstancia lógica: una demostración de la posibilidad ontológica de «semejante» libertad. Pues con la solución de la antinomia causal no está mostrado como posible «tal» libertad; no la autonomía de la persona, sino sólo la autonomía del principio en la persona. Pero si la autonomía de la persona no es posible ontológicamente, se viene debajo de un golpe toda la certeza hipotética ya tan alta.

c) Núcleo esencial ideal y real de la persona concreta

Pero hay que prevenir aquí contra una equivocación. Podría parecer que el núcleo esencial de la persona individual, de cuya libertad se trata, no es nada más que el valor de personalidad, el *ethos* individual, tal y como, por ejemplo, aparece «transparentemente» a la mirada amorosa en la personalidad empírica del amado (véase cap. 57 b y 58 a y f). También el valor de personalidad se considera con toda razón como una especie de núcleo esencial y también es individual en cada persona concreta. Por tanto, se podría pensar que ese valor es lo que acusa a la personalidad real en la consciencia de culpa, en la medida que la personalidad real no lo satisface. Se afirmaría a sí mismo diciéndola no. Esto se adecuaría a su esencia en tanto que subsistiera sin más la relación antinómica entre él y ella. Y la personalidad real sería lo que le daría la razón por añadidura en su acusación dirigida contra ella, porque ella, en el fondo, se identificaría con él —a pesar de desviarse de él— más profundamente que con sus propias inclinaciones empíricas.

Esto podría ser exacto en todo caso si el valor de personalidad no fuera una mera configuración ideal. Pero la libertad moral es un poder completamente real en la persona viva, no es de ninguna manera meramente un valor, meramente una idea. Ciertamente se trata en ambos casos de un núcleo esencial de la persona concreta. Pero como los valores sólo tienen por sí ser en sí ideal y siempre tienen que esperar de otra parte su realización, así también el valor de personalidad sólo es núcleo esencial ideal. Pero así como la autodeterminación, la responsabilidad, la imputación y la consciencia de culpa son fenómenos reales, así también la libertad de la persona, en tanto que ella es base de las mismas, tiene que ser el núcleo esencial real de la persona.

Hay que añadir, además, una segunda cosa. Todos los valores morales ya están referidos a la libertad. Por tanto, no pueden coincidir nunca con la libertad. La libertad ética no es sólo autodeterminación frente al acontecer natural, sino precisamente también frente a la exigencia de deber de los valores; así, pues, también frente a la del valor de personalidad. Forma parte, por decirlo así, de la esencia de este último el que no sea sin más el determinante en la conducta de la persona, sino que pueda ser tanto cumplido como malogrado por ella. La personalidad empírica real tiene, por tanto, precisamente frente a él, aún la libertad del estar a favor o en contra. Su libertad es algo básicamente distinto a él.

Lo que como conciencia alza su voz acusadora contra el hombre no es, por consiguiente, su *ethos* ideal, sino un poder real en él diferente de éste; un poder que, claro es, juzga desde los puntos de vista del valor —y por eso ocasionalmente también bajo el punto de vista del valor de personalidad—, pero él mismo no coincide con ellos. Es una instancia real en el hombre que interviene aquí a favor de la reclamación de los valores. Y asimismo es algo real en él lo que se ve concernido por la acusación. La falta, claro está, es una falta contra los valores. Pero el que comete la falta y el que se alza contra esto en nombre de los valores vulnerados no es en ninguno de los dos caso de naturaleza axiológica sino ontológica. Así hay que entender que el hombre no sea personalidad ideal ni como el que obra y yerra ni tampoco como portador de la culpa.

Sin embargo, hay un punto en el que el núcleo ideal y el real de la persona, el valor de personalidad y la libertad personal, están relacionados del modo más estrecho. Pero este punto ya forma parte de otro contexto y tiene que ser discutido por separado.

Capítulo 79. Grupos complementarios de hechos

Los tres grupos de hechos que se han discutido son los centrales para el problema de la libertad y siempre han sido considerados centrales. Pero no son los únicos desde los que se puede argumentar. La realidad ética está llena todavía de otros fenómenos que asimismo están referidos de modo cierto a la libertad y por eso también tienen alguna importancia como argumento. Sólo que estos fenómenos son menos centrales y menos fuertes como argumentos. Pero no es que sean reducibles a aquéllos. Son

completamente independientes. Por eso, con una cierta selección, merecen aquí una mención.

Hay, por ejemplo, un sentimiento moral del merecimiento y del inmerecimiento —acaso gozar de felicidad, vivir algo significativo, experimentar confianza, amistad, amor o sólo poseer un bien externo. Este sentimiento del merecimiento es de lo más diferenciado en relación con la propia persona en el moralmente maduro, pero asimismo se extiende básicamente a las personas ajenas, aunque no de modo tan certero. A la vez, es un sentimiento completamente inmediato, anterior a toda reflexión. Presenta el requerimiento más elemental del sentimiento moral a la persona de ofrecer en el propio ser moral un contrapeso a lo valioso que se le brinda, de establecer en cierto modo un equilibrio de valor. Este requerimiento carecería de sentido si la persona no fuera capaz de un peculiar y autónomo contenido de valor; más aún, si no fuera dueña de sí. Pero la condición de la portaduría de los valores personales es la libertad; y este ser dueño de sí es, a mayor abundamiento, la libertad de la persona. De modo característico, este fenómeno también es el mismo a la inversa. Hay también el requerimiento inverso de la persona a la vida, incluso —de modo bastante humano— al destino, de que lo valioso toque en suerte al que lo merece en proporción a su merecimiento. Ciertamente, el hombre no puede cumplir este requerimiento y la vida real es de proverbial indiferencia frente a él (piénsese en el sol, que luce sobre el justo y el injusto); sin embargo, está profunda y firmemente arraigado en el sentimiento moral y puede considerarse como la más popular de todas las formas de manifestación de la consciencia moral. Un sentir humano que no sienta ninguna satisfacción por la felicidad del inocente o del que lo merece mucho, que no sienta indignación por el triunfo del réprobo, se considera con razón como moralmente perverso. Aquí radica también la raíz subjetiva y como tal legítima de todo eudemonismo. Pues aquí no importa el cumplimiento de la exigencia, sino el sentido de la exigencia misma. De este modo, el postulado de la *eudemonía* humana no es simplemente una utopía común a los hombres, sino que afirma su lugar también como perspectiva en la ética más crítica.

Asimismo se refleja la libertad de la persona en el desquite, en la venganza, en el castigo, en la recompensa y en todo lo que está emparentado con esto. No se trata aquí del derecho de castigar, mucho menos de la muy discutida «reprobabilidad» de la venganza o incluso de la ambigüedad

moral del actuar por la recompensa. Se trata simplemente del sentido de estos fenómenos mismos, independientemente de su valor o disvalor moral. Y aquí es evidente una vez más que ellos se refieren a un núcleo real de la persona, que es tomado como autor autónomo y al que se retribuye como tal. Si no hay un núcleo así, si la persona no tiene libertad real, el desquite, la venganza, el castigo, no sólo son moralmente discutibles, sino absolutamente carentes de sentido, puros fenómenos aparentes. Esto último en sentido literal: la venganza no sería, entonces, en absoluto venganza, sino una trágica equivocación; el castigo, en absoluto castigo, sino nada más que un mal superfluo en el mundo.

Sucede de modo similar con todo dominar, con todo imperar de la persona, incluso con la ambición de poder y la altanería. Aquí hay una relación eminentemente espontánea con otras personas. No es la violencia ciega de una fuerza «impelente», sino la violencia vidente de una iniciativa que se documenta en que ella básicamente dice no a la iniciativa ajena, la somete, la arrebata su derecho. El sentido de la ambición de poder y de la altanería, en el fondo, no es la arrogancia del valor de la persona, sino su arrogancia de libertad. De ahí la vulneración de la libertad ajena. El altanero no es, como tal, vanidoso; el vanidoso también puede ser sumiso. Así como en la humildad no hay un estar oprimido, sino que es espontánea subordinación, así en la altanería y en la ambición de poder hay expansión espontánea y arrogancia de libertad. Aquí sale a la luz la libertad en su abuso, en su proliferación y autoenvanecimiento. Esto es, el fenómeno está éticamente lleno de sentido —incluso en su oposición al valor— sólo como manifestación de la libertad real.

Estos son ejemplos. La vida moral muestra una abundancia de fenómenos semejantes. Todos los tipos de conducta entre persona y persona, todas las auténticas disposiciones de ánimo, presentan la misma presuposición metafísica —esto es, en su punto final. Tienden a la persona ajena como hacia un ser que se determina a sí mismo, capaz de imputación y responsable. Esto no se puede ver claramente ni en el odio ni en el amor[73], pero sí en el respeto, en la veneración, en el honor, en la admiración, en la

[73] De lo que se sigue que el odio y el amor no son de ninguna manera en todo respecto tipos de disposición ánimo objetivamente orientados. Quien única (o preponderantemente) parte de ellos, le pasa fácilmente que pasa por encima del problema de la libertad. También la subestimación de Scheler de la cuestión de la libertad podría arraigar en tal orientación.

envidia, en los celos; aún más claramente en la fe, en la confianza, en el entregarse, en el prometer, en el conceder, en el aconsejar; pero también en el desconfiar, dudar (de alguien), engañar, malaconsejar, etc.

Capítulo 80. Deber y querer

a) El hueco de la argumentación

En toda argumentación hipotética sigue habiendo un hueco que nunca se puede cerrar desde ella misma, sino sólo desde otra parte. En las ciencias hay hipótesis que se confirman por los hechos. Y hay otras a cuya certeza nos podemos aproximar al menos por rodeos. No son de estas dos clases las certezas metafísico-hipotéticas, tampoco la de la libertad personal. Aquí se puede ver claramente el límite, más allá del que no se puede elevar el grado de certeza. El límite está dado por la índole del hecho. Más allá de la imputación, de la responsabilidad y de la consciencia de culpa no hay ningún hecho. Si estos fenómenos no son suficiente como base del argumento de la libertad, no hay nada que hacer con los demás fenómenos, mucho más débiles.

Ahora bien, se podría pensar que estos tres mismos fenómenos básicos todavía no están agotados; una vez que se los captara psicológicamente de manera más profunda o fenomenológicamente de modo más detallado, todavía se podría incrementar ilimitadamente así la certeza hipotética de la libertad o incluso convertirla en certeza absoluta. Pero no es así. Estos fenómenos aún pueden contener psicológicamente, o incluso ético-realmente, muchas clases de cosas ocultas para nosotros y filosóficamente alcanzables; pero en la dirección de la libertad de la persona nunca pueden dar algo más que su manifestación —también se podría decir su ser fenoménico. Aunque este ser fenoménico es más que mera «consciencia» de la libertad —los fenómenos son hechos ético-reales—, sin embargo ellos no elevan la libertad real a la categoría de hecho. Sólo la muestran como condición de los hechos. Esto tiene su fundamento en la aporía del fenómeno.

No importa la profundidad de su captación fenomenológica para lo que ellos verdaderamente rinden. Más bien el ser condicional de la libertad es, evidentemente, el mismo en todo estrato de los fenómenos éticamente reales. Pero en todos los niveles del penetrar, la mirada sigue estando

igualmente lejos de la captación auténtica del ser de la libertad en esta relación de condición. Un engaño sobre este estado de cosas es posible, naturalmente, en todo nivel. Y este engaño siempre es la misma confusión de fenómeno y ser —un error que siempre es la misma ingenuidad filosófica, independientemente de la versión conceptual del fenómeno.

De este modo sigue existiendo necesariamente el hueco de la certeza misma en el progreso del conocimiento. Es un hueco eterno y necesario. Y no hay que concluir en la tesis contraria escéptica —cuando ella no se transforma en afirmación y teoría positivas y de este modo descubre su lado flaco.

b) El impacto de la no identidad entre deber y querer

Así, pues, se busca espontáneamente un afianzamiento adicional de esta posición. Ese afianzamiento se ofrece en la relación entre deber y querer, relación de la que depende la segunda antinomia de la libertad y, con ella, casi toda la serie de las aporías desarrolladas (cap.74 b, 1-5). Aquí no hay, claro está, un nuevo argumento al lado de los ya expuestos. Pero sí sale de aquí una nueva iluminación del estado de cosas en estos argumentos.

Del mismo modo que el eterno desiderato del conocimiento es realizar una completa coincidencia entre la representación y el objeto («pensar y ser»), así también es el sentido de todo requerimiento ético en el hombre realizar una completa coincidencia en contenido entre deber y querer. Mientras que en el conocimiento se tiene que adaptar la representación a la cosa real, aquí la tarea de la voluntad personal real es adaptarse al ser ideal de los valores. Por tanto, aquí se trata de un dirigirse lo real hacia lo ideal.

Ahora bien, la coincidencia éticamente exigida se presenta tan poco como la teoréticamente exigida. La voluntad no es tal y como debe ser, al menos nunca por completo. Si todo querer estuviera determinado por el deber, el hombre sería perfecto y ya no tendría ante sí, sino tras de sí, la actualidad de las exigencias morales. Precisamente porque esto no es así, existe para él esta actualidad, el deber ser actual.

Por tanto, la no identidad en contenido entre deber y querer como destrucción de la identidad meramente exigida (coincidencia) —lo que en conjunto da una identidad meramente parcial (y quizás mínima)— es sumamente esencial para el estado de cosas en la vida ética. Es un hecho básico ético; y real, por cierto. La identidad total, en cambio, la hay sólo como perspectiva, como idea —claro es, como una idea que tiene a la vez

carácter de valor y, por consiguiente, es actual en el sentido de la actualidad del valor en general.

Una vez que se ha visto el darse la no identidad, si nos situamos ante la distancia dada entre querer y deber, la cuestión es la de qué tipo de dualidad hay detrás. La voluntad real —y ésta no es la moralmente «pura»— está determinada en parte, en el mejor de los casos, en el sentido de los valores morales, pero en parte también por factores diferentes. Pues está determinada constantemente en el sentido de la no-libertad exterior e interior (psicológica). De esta no-libertad, hemos visto que está presente innegablemente y que no puede ser puesta en duda mientras no se extienda arbitrariamente su sentido. La voluntad empírica está co-determinada siempre por la situación exterior e interior con todos los momentos causales que forman parte de ella. Ahora bien, si aparece el determinante de valor en este complejo de determinación, entonces se encuentra una raíz de la distancia entre deber y querer en la heterogeneidad entre ese determinante y los momentos causales. A saber, el valor determina —hasta donde determine— en el sentido del deber, pero los momentos causales determinan comúnmente en otra dirección. No permiten al valor llegar a pleno dominio.

Pero, entonces, ¿qué tipo de oposición hay en esta discrepancia? Manifiestamente, la oposición más universal entre deber y ser. En la voluntad empírica, se cruzan la legalidad ontológica y la axiológica. La primera, en toda «inclinación» natural, en todo afecto e impulso; la última, al dar voz al sentimiento del valor. De este modo, nos encontraríamos de nuevo ante la antigua pregunta que se desarrolla y se solventa en la antinomia causal. Por tanto, la esencia del asunto no puede consistir en esto. Pues en realidad nos hallamos aquí en la segunda antinomia de la libertad. Así, pues, no puede consistir todo el fundamento de la oposición entre el deber y el querer en la oposición entre el deber y el ser. Aquí tiene que encontrarse algo diferente.

c) El papel de las antinomias puras del valor y del conflicto empírico del valor

Es lógico, claro está, atribuir todos los conflictos morales a la oposición entre tendencia natural y tendencia al valor. Esta concepción ha sido popular en la oposición kantiana entre «deber e inclinación», oposición que, claro está, todavía es un poco más angosta, pero pone de relieve, desde luego, la típica agudización. Hasta ahora casi toda la ética filosófica se ha

sentido cómoda en este camino trillado. Pero si se mira la estructura de la tabla del valor —hasta donde hoy la abarcamos— salta a la vista enseguida un segundo motivo de los conflictos, tipificado de modo completamente diferente: los valores presentan entre sí ya una cierta oponibilidad, la cual se puede incrementar hasta convertirse en un carácter bruscamente antinómico.

La discusión de la tabla del valor sobre sus oposiciones mostró que, en todas las antinomias del valor, existe la tendencia a la síntesis. Al menos la consciencia del valor busca espontáneamente siempre la «síntesis del valor». Pero como la consciencia del valor no puede llevarla a cabo de ningún modo a su gusto, menos aún puede realizarla prácticamente en la vida, no le queda nada más que tomar sobre sí el conflicto de los valores y decidir mediante su iniciativa. Ahora bien, toda decisión semejante es necesariamente, a la vez, cumplimiento y vulneración del valor. Pues sólo puede decidirse hacia un lado, nunca hacia los dos a la vez. La persona, puesta en un caso concreto ante el conflicto de valor, es culpable necesariamente desde un lado —y precisamente, por cierto, por su iniciativa, con la que buscaba la salida del conflicto.

Junto a éste, aún hay otro tipo de conflicto que no es introducido en la situación por las antinomias del valor, sino que viene dado únicamente por la situación misma. Si temo decir la verdad porque no quiero entregar lo que me fue comunicado en la más personal confianza, el conflicto no existe entre dos valores como tales—veracidad y merecimiento de confianza—, sino exclusivamente respecto al caso dado. Los dos valores mismos no se contradicen entre sí —más bien se puede decir que ellos se exigen mutuamente, porque están emparentados en contenido—; pero la situación está constituida de modo que yo no puedo satisfacer a los dos a la vez. Los conflictos de este tipo —los conflictos empíricos del valor— son los más habituales en la vida moral.

Este punto de vista aún gana en importancia si se toma en consideración que todo tender humano está dirigido de algún modo, en definitiva, hacia los valores y que una teleología de los disvalores como tal no radica en la manera de ser del hombre. Se podría excluir de esto, a lo más, todas las tendencias impulsivas, como, por ejemplo, la tendencia pasiva de la indolencia o la activa de la ira impetuosa. Pero, por lo general, en cuanto una consciencia del sentido acompaña a la tendencia, ya es dirigida la tendencia también por una consciencia del valor.

No constituye en este punto una excepción tampoco el que obra moralmente mal. El que roba quiere poseer un bien material; ahora bien, ese bien como tal es valioso, tiene valor de bien y la posesión tiene valor de situación objetiva. De lo contrario, nadie robaría. Esto no hace a la acción moralmente buena, pues en ella se vulnera un valor más alto, un valor moral. Pero precisamente en esto se ve que aquí también hay un conflicto empírico de valor. Sólo que no lo solemos considerar como tal, porque la diferencia de altura de valor es demasiado grande; los dos lados del conflicto aparecen, por tanto, carentes completamente de homogeneidad. No obstante, vemos claramente en este ejemplo extremo cómo también aquí se encuentra, detrás de la poco clara oposición entre «deber e inclinación», una más simple y más clara entre valor y valor. Sólo se necesita elegir el caso de manera que el valor de bien sea muy alto, el valor moral vulnerado en su persecución, esfumándose, llegue a ser insignificante y la falta sea sentida como fútil —lo que subjetivamente sucede la mayoría de las veces en la consciencia del que delinque—; entonces, enseguida se manifiesta claramente el carácter de conflicto empírico.

d) El papel de los valores de personalidad como base de la libertad

Si se saca la consecuencia de este estado de cosas, se muestra que la oposición entre ser y deber (o entre determinación natural y determinación del valor) sólo es subordinada. Junto a ella, se encuentra, con plena tangibilidad e independencia, la oposición entre deber y deber. Pues como todo valor tiene su deber ser característico de él, en todo conflicto entre valor y valor —aunque sea el más trivial—, también en el empírico (condicionado por la situación), se encuentra un indeleble conflicto del deber. Sólo esto es lo que da significación a la oposición entre deber y querer. El conflicto moral no es de naturaleza onto-ética, sino intra-ética: lo que desvía al querer de su deber es mismamente un deber. Pues los valores son muchos y las situaciones de la vida son de tal índole que no todos los valores tocados en ellas pueden hacer valer su derecho a la vez.

Si parece claro que la relación entre deber y querer —y, por consiguiente, la cuestión de la libertad personal— recibe luz desde aquí, más llamativo resultará si se añade que la tabla del valor no contiene sólo valores universales, sino también valores tales que sólo tienen deber ser actual para un único individuo. También hay valores de personalidad. Y aunque no se pueda tender a éstos como fines ante la acción humana, tienen sin

duda una voz que interviene en la conducta humana seleccionando. Y esto último importa precisamente cuando se trata de la decisión y de la toma de posición.

Aquí está el punto en el que el querer real, que siempre es individual, recibe un plus de determinación de la fuente de su especificidad como de un principio peculiar. Hay un deber ser individual, que es asimismo puramente ideal y absoluto como el universal, y siempre entra en conflicto con éste, cuando alza su exigencia a la vez que él. Pero el deber ser individual, justamente porque todo querer y toda conducta es individual, tiene que realizarse siempre por derecho.

Esto altera el estado de cosas, a su vez, en un punto esencial. Hasta ahora parecía que todo querer, cuando se encontraba en oposición a un deber puro, tenía que carecer de razón frente a éste. Así sucede si detrás de su desviación del deber vemos meras inclinaciones, impulsos o «afectos». Pero también sucede así cuando hay detrás un conflicto de valor en el cual el valor más bajo desvía el querer del más alto; cuando, por ejemplo, la pasión por querer tener (por una cosa en sí valiosa) oscurece el sentido de la justicia. Pero sucede de otra manea cuando el valor de personalidad interviene en el querer seleccionando. Entonces, ese valor también desvía al querer de la persecución gradual de un deber ser universal (por ejemplo, de la justicia); pero no lo desvía necesariamente «hacia abajo», también puede desviarlo «hacia arriba». Los valores de personalidad son los valores más altos por su género. Los valores universales son, entonces, los «más fuertes» y pueden reclamar hasta ese punto incondicionada obediencia; pero el cumplimiento más alto de la humanidad no se halla en su dirección, sino en la de los valores de personalidad. Así, pues, el conflicto entre el deber y el querer —en tanto que el primero sólo es entendido en el sentido de los valores universales, y ésta es la concepción corriente— aquí se inclina claramente a favor del querer.

Aquí se trata de un desplazamiento de importancia fundamental en el problema ético. Vale la pena tenerlo a la vista con la más amplía perspectiva. El dominio exclusivo de los valores universales se conduce a sí mismo *ad absurdum*. Si sólo hubiera deber universal, la universalidad tendría que radicar de algún modo en la esencia del deber y de los valores; y toda individuación ética tendría que ser o algo que no debe ser o indiferente al deber; tendría que ser o mala o ni buena ni mala. Por consiguiente, se llegaría infaliblemente a esa vieja metafísica que desde Plotino ha dominado tantas teorías, según la cual el individuo éticamente sólo es una

transacción. El individuo es necesario para que el principio puede llegar a ser real; pues sólo puede ser real en los actos reales de una persona concreta. Pero la necesidad del individuo es algo malsano, una maldición; pues arrastra al principio desde su altura hacia abajo; introduce la «materia» en la pureza de la «forma» y oscurece a ésta. Así se origina la imperfección, la decadencia.

En esta vieja y venerable metafísica se encuentra un profundo desconocimiento de lo individual, no sólo como valor, sino también como poder ético y como portador de la libertad. Es más, aquí radica una profunda raíz de la tendencia a negar al individuo la libertad, tal y como está presente en numerosas teorías de la providencia y de la predestinación.

De este modo, no sólo se devalúa el ser del hombre —que siempre es individual— y se coloca su alzarse hacia la pureza y hacia la libertad en algo universal supra-humano a lo que el hombre debe «regresar», sino que también se enajena todo el conflicto ético y la oposición entre deber y querer; esta oposición queda reducida a la oposición entre la materia y el principio, donde, en el fondo, da lo mismo si la materia es captada, por su parte, como «naturaleza» indiferente o como «algo malo».

Esta concepción, con la solución «el individuo es algo que no debe ser», que subsiste ocultamente todavía en muchas teorías éticas actuales, ilustra una ética completamente falsa del individuo —falsa porque no se corresponde con los hechos evidentes del valor. De un modo completamente manifiesto, hay valores individuales; y de ningún modo, por cierto, exclusivamente en personas; en las personas sólo son significativos de modo eminentemente ético. La devaluación de lo individual es una deplorable aberración del valor del hombre. En verdad, sucede al revés: lo individual no es un envilecimiento, una decadencia, una componenda, sino justamente un ensalzamiento, un auge, una elevación hacia la forma más alta, también precisamente hacia el valor más alto y estructuralmente superior. La ruptura que aquí acontece con los valores universales no es por eso una ruptura con el valor; atañe sólo al derecho del valor más alto.

Ahora bien, en el individuo se abre la perspectiva hacia el puro conflicto de valor y, por consiguiente, hacia el estado de cosas que sirve de base a la libertad personal. En la base de los conflictos morales como conflictos intra-éticos, en los cuales también el querer empírico en su oposición al deber, incluso en su falta contra el deber, tiene mismamente un trasfondo de deber, radica la raíz de la libertad. No como si el querer

seleccionado por el valor de personalidad fuera ya como tal libre; pero sí es la oponibilidad axiológica de los determinantes en él la condición de la posible libertad. Sólo cuando hay el valor frente al valor —valores, por cierto, de altura comparable— entra en consideración la actualidad de la auténtica decisión. Todo desconocimiento de esta situación objetiva enajena el bien de los problemas éticos, tal y como ellos se presentan en los conflictos de situación y tiene que asirse posteriormente a construcciones metafísicas arbitrarias.

e) Autonomía real e ideal de la personalidad

El valor de suyo y el deber ser absoluto de lo individual personal está asegurado de otra manera y ya no necesita aquí ser demostrado (véase cap. 57). Asimismo puede considerarse como demostrada la antinomia que atraviesa todos los estratos del valor entre lo universal y lo individual, así como la emparentada con ella entre la totalidad y el individuo (véase cap. 34). Aquí pueden extraerse simplemente las consecuencias de todo ello.

Si cada valor de suyo es autónomo frente a cada otro, también el valor de lo individual en la persona es autónomo frente a los valores universales. Esta afirmación resulta muy importante si se recuerda por el análisis del valor en qué consiste el contenido de los valores de personalidad. Allí vimos que su contenido es el orden individual de preferencia de los valores universales, orden que se antepone en cierto modo a la jerarquía absoluta. En el principio de preferencia se halla precisamente el momento seleccionante; y este momento es lo que aquí se añade, con su tendencia especial, a la jerarquía universal (absoluta).

Ahora bien, sería completamente erróneo, claro está, que se pretendiera percibir inmediatamente la libertad de la persona desde este momento seleccionante en el valor de personalidad. La tentación estriba en que la selección es «elección» y la libertad conserva innegablemente —incluso como positiva— algo del carácter de la elección. Como, por otra parte, en esto se halla una reserva de la personalidad frente al valor universal y una reserva así tiene que corresponder precisamente al querer en tanto que es autónomo frente al deber, la tentación de equiparación entre el valor de personalidad y la libertad personal es verdaderamente seductora.

No obstante, ya se ha dicho antes (cap. 78 c) por qué hay un engaño en tal especulación:

1. El valor de personalidad sólo es un núcleo esencial ideal de la persona, pero la voluntad libre tiene que ser un núcleo esencial real de la persona. Justamente tiene que ser libre la persona empírica, pues únicamente su conducta está sujeta a imputación y responsabilidad; por tanto, le tiene que ser imputada a ella misma y no a la idea de la personalidad.

2. La personalidad real (empírica) está tan poco «forzada» por el valor de personalidad como por los valores universales. La personalidad real puede malograr tanto el valor de personalidad como los valores universales; por tanto, es libre frente a él como frente a éstos. El principio positivo, determinante —y en este sentido «seleccionante»— de la decisión de la voluntad no puede ser el del valor de personalidad. Se daría en ese caso el contrasentido de que justo el mismo principio, a favor o en contra del cual tendría que decidirse la persona, sería a la vez lo que decide en esta decisión.

3. Finalmente, se puede añadir ahora que una libertad de la persona que consistiera en el dominio del valor de personalidad sobre ella no podría ser en ningún caso libertad de la consciencia; por tanto, tampoco de la voluntad consciente y exclusivamente capaz de imputación. Pues no hay una consciencia del valor de suyo de la personalidad con tal inmediatez. Y cuando secundaria o reflexivamente hay una consciencia así, siempre hay un riesgo de que sea falseada por el autoespejeamiento.

Así, pues, la autonomía de la persona tiene que radicar en algo distinto a la autonomía ideal del valor de personalidad. No puede ser autonomía axiológica, sino sólo ontológica. Aquí está el punto en el que se muestra el ser ideal de los valores como un simple momento en la situación mucho más compleja del problema ético. La moralidad del hombre no radica en los valores como tales, sino en el estar referida cualitativamente su conducta real a ellos. Los valores en general —incluyendo los valores de personalidad— sólo son condiciones del ser y no ser moral; son sólo lo que, por relación con ello, la conducta humana es buena o mala; por tanto, son sólo los criterios bajo los que la conducta cae. Pero sigue siendo asunto de otra instancia el que la conducta sea o no conforme a los criterios. Y esta instancia es lo propiamente metafísico en el *ethos* humano, su misterioso modo de ser que sólo entra en consideración frente a los valores, la autonomía de la persona real, la libertad personal.

f) Libertad bajo la ley y libertad sobre la ley

Pero a la vez se ha alcanzado de este modo un punto en el que es claro de manera convincente que tiene que haber la autonomía real de la personalidad junto a la ideal y, de hecho, en oposición a ella; incluso que esa autonomía está presupuesta incondicionadamente por el sentido de lo ideal —como en general por el sentido de los valores morales. Aquí hay autonomía frente a autonomía; y no, por cierto, la autonomía del valor de personalidad frente a la de los valores universales, sino la de la persona real frente a la de los valores en general, contando la del valor de suyo de su personalidad. Así, pues, si en la oposición de las materias de valor antinómicamente dispuestas, y especialmente en la de los valores universales e individuales, hay una antinomia de dos autonomías, en la relación de la persona real con los valores se pone sobre ésta una segunda antinomia mucho más importante de dos autonomías. Si aquélla es una antinomia homogénea entre valor y valor, ésta es heterogénea entre valor y toma de posición real respecto al valor. Si respecto a aquélla el sentimiento del valor moral busca una síntesis, respecto a ésta busca una concordancia completamente distinta, una identidad de contenido de lo ideal y de lo real, del puro deber y del querer empírico en general.

En la elaboración de esta identidad que no se da —pues el impacto de la no identidad está dado conjuntamente—, lo ideal es el polo fijo de la relación y lo real, lo variable, lo movible. Ahora bien, la libertad en sentido positivo no puede radicar en ninguna parte más que del lado de la conducta real. A la persona real le corresponde la preocupación por la coincidencia; por tanto, también la culpa por la no-coincidencia. Únicamente a ella —si a algo real— le puede ser dado querer como debe o como no debe. Así, pues, la antinomia de los valores autónomos es, desde luego, presuposición de la libertad de la voluntad, pero ésta no consiste en ella como tal. La antinomia de deber y querer no es antinomia de los valores, sino antinomia del deber y del ser ético-real de la persona.

Sólo puede estimarse cuán actual es esta situación problemática si se tiene a la vista continuamente que aquí no se trata de «casos ideales» construidos, sino que se trata indistintamente de cualquier caso real. Cada acción humana, en la medida en que surge de una situación dada con un determinado conflicto de valor —aunque no explícitamente contemplado—, siempre es, por su parte, y dentro de los límites de su finitud, una resolución del conflicto con la tendencia a ser la solución real. La condición metafísica bajo la

que únicamente es posible esto es la de que la persona real no sólo es autónoma junto a los valores, sino que también lo es frente a los valores, esto es, que su autonomía es la más alta frente a la de los valores. La persona es incluso lo que supera el conflicto de los valores autónomos, resuelve desde él —a fuerza de la decisión que toma. Así, pues, también es lo que se sitúa enfrente de los valores de modo movible y lo que lleva a cabo antes que nada la adaptación de la conducta real a uno u otro valor por su iniciativa y por la subordinación a ellos de lo empíricamente dado.

Así se enfrentan éticamente en cada situación tres clases de cosas: el contenido empírico de la situación (tanto de la exterior como de la interior), la relación de valor que se toca en ella y el querer real que busca la salida. Esto último es lo que tiene que tener la iniciativa tanto frente a lo primero como frente a lo segundo. Si sólo la tuviera frente al contenido empírico (acaso bajo la dirección de un valor), sería libre sólo en el sentido de la antinomia causal; por tanto, no sería personalmente libre. Pero si también la tuviera frente a la relación de valor, esto es, si también pudiera decidir entre las direcciones del deber bajo las cuales ve el contenido empírico de la situación, entonces también sería libre en el sentido de la antinomia del deber. Entonces, también sería libre personalmente. Un querer así ya no tendría «libertad bajo la ley» (como reza la fórmula kantiana), sino libertad frente a la ley; por tanto, una libertad sobre la ley.

Que en la libertad personal se trata de una autonomía de tipo categorial más alto y más complejo que en la autonomía del principio, también del individual, se muestra del modo más riguroso en que las dos autonomías, comparadas, no sólo son heterogéneas por el origen y el portador, sino también desigualmente valiosas por el propio carácter autonómico. El principio autónomo, que existe también sin la persona en idealidad inactual, es directamente, en la persona real, en tanto que tiene poder sobre ella, un momento de la carencia de libertad, significa heteronomía de la persona. Y si la persona, junto a su determinación causal empírica y real, no estuviera determinada por nada más que por tal principio «autónomo», no sería ni mucho menos éticamente libre, sino tanto más carente de libertad. Pues estaría determinada heterónomamente por completo. El determinante no sería determinante de la consciencia moral, sino un determinante sobre ella y, en todo caso, exterior a ella.

Así, pues, la autonomía del principio no sólo no es en sí un apoyo de la libertad de la persona —mucho menos es idéntica a ésta, como cree el

idealismo kantianamente dirigido—, sino, más bien, es, como determinante, un freno de su libertad. Radica en la esencia de toda autonomía existir solamente en aquello en que la legalidad tiene su origen, pero no en lo que es determinado por ella ulteriormente. La legalidad natural de las cosas es autónoma en éstas, pero en un ser moral es heteronomía. Los valores, a su vez, no sólo son autónomos en sí, sino en su determinación de lo éticamente real, esto es, frente a las leyes naturales. Pues su fuerza de determinación no procede de éstas. Pero en la persona moral son, sin embargo, heteronomía, precisamente en la medida que ellos mismos la determinan. Pues el origen de esta determinación no se halla en la persona, sino en ellos. Sólo si la persona contiene ya frente a ellos un origen de la determinación con el que los hace frente, también es autónoma como tal. Es un arraigado error creer que la libertad de la persona también podría consistir legítimamente en el estar determinada íntegramente la persona por un principio más alto —ya sea por un Logos-mundo o por la previsión divina; o ya por un imperativo de la razón pura o incluso por un reino del valor. El maquillaje metafísico es indiferente, sigue siendo un principio que no es idéntico a la persona. Únicamente esto, y no la índole del principio, constituye la heteronomía de la persona.

Lo mismo que vale de los valores universales tiene que valer manifiestamente de los valores de personalidad. No modifica la situación ni lo más mínimo el que éstos se hallen en una más estrecha relación con la persona, el que sólo para ella signifiquen un deber ser. La persona no tiene en sí tampoco estos valores y su vigente deber ser, sino fuera de sí (ya sea junto a sí o sobre sí); también aquí puede cumplirlos tanto como malograrlos. Así, pues, también del individual valor de personalidad —por paradójico que pueda parecer— tiene que valer que, como tal, es un momento de no-libertad en la persona real en tanto que reclama determinarla. Se malentiende desde el fondo el sentido de la libertad si se cree que la puede constituir un deber que valga únicamente para la persona concreta. Es al revés: todo lo que tiene carácter de deber, precisamente, por eso, no puede portar carácter de libertad. Pues la libertad es lo que ella es necesariamente frente al deber. Así como el hombre no puede crear los valores universales o incluso sólo elegirlos a capricho, tampoco puede «hacer» o elegir a voluntad su *ethos* ideal individual. Él lo descubre como el suyo no de otra manera a como también descubre como vigentes para él otros valores. Tanto en un caso como en otro el sentimiento del valor

es receptor, no donante. De este modo, también en este caso sólo le queda cumplir o malograr el valor. El hombre tiene que decidirse también ante él.

En consecuencia, su libertad no consiste en ningún caso en su ser determinado por el valor de personalidad. Si consistiera en ello, sería, a su vez, meramente libertad en el sentido de la antinomia causal, no en el sentido de la antinomia del deber. Sólo sería «libertad bajo la ley», no libertad sobre la ley.

g) La antinomia de las autonomías

La afirmación de que la autonomía del principio moral constituye un momento de heteronomía en la persona real es completamente evidente en sí tan pronto como se ha entendido que la autonomía de la persona tiene su esencia precisamente en ser autonomía frente al principio.

Esta afirmación es central para la comprensión del abismo que existe entre las dos especies de autonomía. No queda aminorado lo más mínimo debido a que la autonomía del principio también sea una condición previa necesaria para la autonomía de la persona. Si se mezclan estas dos autonomías, se suprime, a la vez que el abismo, la relación de condición. Se difumina, de este modo, la distancia de esferas entre valor y persona, entre el ser ideal y el real; se confunde justo aquello únicamente sobre cuya contraposición puede descansar la libertad de la persona: deber y querer. En tal confusión radica el fundamento de por qué también Kant tuvo que equivocar el auténtico problema de la libertad. Él buscó el origen del deber en justo la misma voluntad «pura» cuya libertad frente al deber estaba en cuestión. Una y la misma razón pura práctica en el hombre debía ser a la vez legisladora y cumplidora de la ley. Así resultaba imposible que fuera libre la instancia cumplidora frente a la legisladora.

La deplorable aberración que se ha extendido desde aquí por la ética filosófica sólo se aclara si se reconoce sin restricción el abismo entre las dos autonomías. Y sólo de este modo se está ante la forma decisiva de la segunda y más alta antinomia de la libertad: la antinomia de dos autonomías.

Esta idea es filosóficamente más valiosa de lo que parece ser a primera vista. Pues con ella se está a la vez ante la certeza de que las dos autonomías, a pesar de su carácter antinómico, no se perjudican entre sí. Su coexistencia está garantizada por la relación de condición. Para comprender esto no es necesario en absoluto que se haya solventado primero la

antinomia. Desde luego sigue siendo posible que aquí haya una «auténtica» antinomia, esto es, una antinomia insolventable. Lo que al conocimiento finito se le niega llevar a cabo puede estar realizado perfectamente en sí, en la «cosa».

Pero formalmente se puede dar el esquema de la coexistencia. La superación de la contradicción sólo puede consistir en que una autonomía esté categorialmente por encima de la otra, la pueda acoger en sí en contenido, pueda adaptarse a ella y de este modo andar sobre ella. Pero una relación así se da por sí misma si se concibe la libertad de la persona, así como la del principio, como «libertad en sentido positivo». En sentido negativo sería imposible, no sería un determinante independiente, sino un estar indeterminado. Lo que no se correspondería tampoco con el sentido de la voluntad libre; pues la voluntad libre no es voluntad indeterminada.

La vinculación de la persona con una serie de condiciones exteriores a ella no puede hacerla carente de libertad. La libertad sólo significa en ella que, al lado de toda la determinación mediante las categorías y los valores, aún hay una tercera determinación, una determinación característica de la persona misma. Aquí también la libertad significa justamente añadir una nueva determinación, no separarse de la presente. Así, pues, ontológicamente se comporta la libertad de la persona respecto a la autonomía del principio de modo análogo a como ésta respecto a la determinación causal del ser humano. También es un plus en determinación. Y porque, por su tipo, es la determinación más alta, por las leyes de la dependencia categorial es «libre» sobre la más baja.

La antinomia no está solucionada con esto. Sólo se ha puesto en claro el esquema de la solución. La investigación ontológica que vendrá después tendrá que adentrarse aún más en las posibilidades de la auténtica solución. Con lo cual, ciertamente, se puede ver por adelantado que no se podrá obtener un resultado completamente seguro. En principio no importa tampoco la solventabilidad ontológica. Lo que el esquema muestra es meramente que el estado de cosas no solamente presupone e implica la libertad personal en el complejo de hechos éticos —desde la consciencia de la autodeterminación hasta el sentimiento de culpa—, sino que tampoco contiene nada en toda la línea de lo que se da que haga insolventable la antinomia del deber.

El estado de cosas ahora se puede resumir brevemente así. Deber y querer se dan con un matiz imborrable de oposición. Si se analiza esta

oposición por su origen, se encuentran tras ella las antinomias axiológicas, esto es, una antitética de deber y deber. Ahora bien, esta antitética no es solucionable por mucho que el sentimiento del valor busque la síntesis. Al menos la persona, puesta ante el conflicto, no puede esperar hasta que se la presente una síntesis ideal. Tiene que tomar la decisión por sí misma aquí y ahora. Puesto que de hecho toma tal decisión a cada instante, tiene que haber algo en ella que sea capaz de este decidirse —independientemente de la corrección e incorrección de la decisión. Este algo sigue estando «enfrente» (trascendente) de todo el conflicto del deber como tal, introduce su decisivo determinante en el conflicto y, de este modo, se muestra como autónomo frente al conflicto.

Así hay desde ahora una antinomia adicional al lado de la antinomia entre deber y deber: la antinomia entre la autonomía del deber en general (del principio) y la autonomía de la persona. Es la antinomia de dos autonomías. Y la relación es ésta. La antinomia entre deber y deber se ha mostrado como insolventable. Pero precisamente esta insolventabilidad es lo que hace solventable en sentido positivo la antinomia de las dos autonomías. Pues si aquella fuera solventable en sí misma, no precisaría en el caso conflictivo real de la decisión autónoma desde otro lado y la persona permanecería subordinada al equilibrio del conflicto. Si ella le diera una solución diferente a la solución ideal característica de él, lo violentaría. Por tanto, si fuera solventable esta antinomia entre deber y deber, permanecería insolventable la antinomia entre autonomía personal y autonomía del deber. Pero si aquella es insolventable, la única posibilidad de ir más allá del conflicto entre deber y deber es la coexistencia de las dos autonomías. De este modo, en la insolventabilidad de una antinomia se halla la indicación más clara para la solución de la otra. Esta otra es la antinomia del deber. Su solución aún no está dada, vislumbrada, comprendida con ello, claro está, pero sí garantizada por el estado del problema.

Si desde aquí se contemplan los hechos complejos de la responsabilidad, la imputación y la consciencia de culpa, se tiene que preguntar: ¿cómo radica en la relación entre deber y querer un nuevo argumento de la libertad de la voluntad? A esto hay que responder: esos argumentos remiten claramente a la autonomía de la persona en la que se halla una «capacidad básica» ética, una potencia *sui generis*; pero ellos no descubren esta potencia, no pueden establecer nada sobre su esencia. Ahora bien, la oposición entre deber y querer arroja una primera luz, aunque vacilante,

sobre este punto, con su desenvolvimiento aporético. Aquí se presenta la relación de la libertad con el principio ético, con toda la esfera del valor y su autonomía ideal. Es una relación antinómica, agudizada mucho más rudamente que la relación con la legalidad natural. Y esto es lo nuevo, lo iluminador en esta perspectiva. Pues un miembro contrario presupone independencia. Pero esto es lo que únicamente importa aquí en la esencia de la persona. La independencia es, justo, todo el sentido de la libertad en sentido positivo. Por tanto, vista desde aquí esa capacidad básica a la que remiten la responsabilidad y la imputación es, de hecho, un plus metafísico de determinación; y uno tal, por cierto, que la persona —únicamente entre todas las configuraciones reales— tiene de antemano tanto frente a la ley natural como frente a la ley del deber; así, pues, tanto frente a la determinación ontológica como frente a la axiológica.

Precisamente lo que en la tabla del valor constituye la desesperación del que busca concienzudamente —la manifiesta imposibilidad de solventar los conflictos de valor de un modo soportable para la vida del hombre— es la solución positiva y sorprendentemente acertada de la no menos palpitante cuestión de la libertad, que amenaza el sentido de la vida humana: es la más fuerte indicación de que, detrás de los hechos complejos de la responsabilidad e imputación, se encuentra la libertad personal como poder real. El conflicto de valor no puede llegar a ser solucionado desde la tabla del valor; por tanto, tampoco desde la base del sentimiento del valor. Pero esto significa que, en general, no puede llegar a ser «solucionado» —al menos no por la mirada del hombre que difícilmente concibe la más alta síntesis. Pero por eso puede ser «resuelto» dado el caso —por una decisión inapelable, por la iniciativa, por el proceder independiente de un ser que, de este modo, toma sobre sí la responsabilidad y la culpa. Y de hecho llega a ser «resuelto» —de este modo, sin llegar a ser solucionado, mediante la decisión inapelable de la persona. Resolver no es solucionar. Si el hombre pudiera solucionar el conflicto, esto es, si pudiera contemplar su solución axiológicamente suficiente, más bien no necesitaría resolver nada en absoluto; sólo necesitaría seguir la solución contemplada. Pero las situaciones dadas de la vida no son así. El hombre tiene que resolverlas a cada paso en la vida, sin poderlas solucionar. No las puede ni cambiar, ni evitar; sólo puede abrirse paso por ellas a fuerza de su iniciativa —aunque llegue a ser culpable por esta iniciativa suya.

Así ocurre que siempre que obran las personas —incluso donde sólo la toma de posición interior constituye la conducta — son tomadas, de hecho, decisiones. Pero el poder que en ellas expresa la decisión inapelable tiene que ser notoriamente un poder real; pues es realmente determinante en el querer y en la conducta reales. La voluntad real de la persona real, por tanto, tiene que ser «libre» —al menos frene a los valores que están en conflicto.

Sección V:
Posibilidad ontológica de la libertad personal

Capítulo 81. Autonomía de la persona y determinación de los valores

a) La cuestión de la posibilidad de la libertad personal

La libertad personal, sobre la base de los argumentos éticos, puede considerarse como un componente necesario del ser moral. Como esta necesidad es la necesidad de algo real; como es, por tanto, necesidad ontológica y no es de ningún modo meramente la necesidad de algo que debe ser, tiene que ir mano sobre mano con la posibilidad ontológica. Pues en lo realmente efectivo, la posibilidad y la necesidad mantienen el equilibrio (véase cap. 23 b). Así, pues, la posibilidad tiene que estar presente. Sólo hay que preguntarse si se la puede mostrar.

Según esto, no se trata ahora de si la libertad personal es posible, sino de la cuestión más difícil de «cómo» es posible. La posibilidad ontológica no se halla, como la lógica, en la mera carencia de contradicción, sino en toda la serie de las condiciones reales detrás de ella; por tanto, propiamente en las «condiciones de la posibilidad». Consiguientemente, se trata de mostrar estas condiciones —de modo análogo a como ya la solución kantiana de la antinomia causal mostró la condición básica de la coexistencia de la legalidad causal absoluta y de la legalidad ética del deber en uno y el mismo querer. Ahora bien, en este requerimiento es obvio de antemano que no puede cumplirse en su totalidad. Para eso se tendría que poder vislumbrar el ser metafísico de la persona hasta en su fondo. Por tanto, no se puede tratar de abarcar toda la cadena de las condiciones ontológicas de modo que, desde ella, se vea verdaderamente cómo es posible la libertad personal. Esto es evidente en los objetos metafísicos.

En cambio, lo que sí se puede llevar a cabo dentro de ciertos límites es el allanamiento de las concretas dificultades ontológicas especiales, la aclaración de esos puntos en los que se oponen especiales obstáculos a la comprensión de la posibilidad de la libertad personal.

No se carece de tales puntos. Las aporías desarrolladas en el cap. 74 indican toda una serie de ellos. Estas aporías aún aguardan (menos la sexta) su solución en lo esencial, aunque aisladamente se haya lanzado luz con los argumentos éticos. Pero además de estas aporías, aún hay adicionales interrogantes, los cuales sólo se presentan al avanzar la investigación.

Así, pues, la libertad de la voluntad no se puede «demostrar» en sentido estricto tampoco por su lado ontológico. Asimismo sólo puede ser considerada su posibilidad real dentro de los límites de la certeza hipotética. Lo que aquí aún queda por hacer, a decir verdad, es la parte más importante del trabajo; y en realidad estamos muy lejos de poder realizar este trabajo con nuestro actual abarcamiento del problema. Todavía sólo se puede dar algún que otro paso en la aclaración del estado de cosas. La esencia y la realidad de la libertad personal siguen estando más allá de los límites de la racionalidad.

En este sentido, de hecho sigue siendo bastante poco lo que se puede hacer. Se circunscribe al tratamiento y solución de las aporías, en donde la activación una tras otra de la segunda y tercera aporías siempre está en el fondo y dificulta la solución. Además, aquí, como en todas las aporías metafísicas, sucede esto: toda «solución» hace aparecer nuevas aporías.

b) La triple estratificación de los tipos de determinación

La cuestión de cómo puede existir la libertad en un mundo absolutamente determinado sólo está solventada en parte en la antinomia causal. Pues la solución de esta antinomia muestra únicamente cómo aparece una segunda legalidad, la legalidad del deber, junto a la legalidad natural y cómo tiene un espacio de juego sobre ésta en tanto que determinación categorialmente más alta. Pero se mostró después que este espacio de juego no es todavía la libertad de la persona, porque ésta tiene que existir aún «frente» a la ley del deber.

Esto cambió el estado de cosas. La determinación de la realidad ética no sólo es ahora la determinación mediante la ley natural, sino, a la vez, la determinación mediante la ley del deber. Ninguna de las dos determinaciones arraiga en la persona, sino fuera de ella; por tanto, las dos son de

igual modo heteronomía para ella. No obstante, la persona se encuentra manifiestamente bajo ambas. Entonces, el resto irresuelto de la cuestión que se conjuga en las tres primeras aporías es éste: ¿cómo puede existir la libertad de la persona en medio de un mundo no sólo absolutamente determinado según la ley natural, sino, además, también determinado según la ley del deber? Esta cuestión es tanto más importante en cuanto que la determinación conforme a la ley del deber sólo entra en consideración de modo actual en un ser personal. Ahora bien, no puede ocurrir que la voluntad personal constituya aquí la excepción. Al contrario: precisamente la voluntad es aquello en el mundo en lo que chocan entre sí las dos determinaciones.

La cuestión no se puede liquidar con que la legalidad del deber no es determinante ontológicamente de modo absoluto. Es cierto que sólo imperfectamente determina lo real, también la voluntad real, lo que únicamente se le ofrece directamente. No tiene la «inviolabilidad» de la ley del ser, la persona es capaz de «atentar» contra ella. Pero precisamente aquí está la cuestión de la libertad personal. Pues en la medida en que la persona no esté determinada en su conducta por una ley del deber, está determinada manifiestamente por leyes naturales. Al menos así tendría que estarlo —según la solución de la antinomia causal. Esta solución justifica sólo «libertad en sentido positivo», esto es, sólo un plus de determinación. Pero el plus radica únicamente en el dominio de la ley del deber sobre el hombre junto al dominio de la ley natural. Por tanto, ¿cómo puede el hombre ser libre también frente a la ley del deber? Tan pronto como llegue a ser libre frente a esta ley, ¿no tendría que recaer inmediatamente en la cautividad de la legalidad natural?

Esta aporía se puede solventar sólo si la persona aún contiene en sí un tercer tipo de determinación, la cual hace valer desde sí en la realidad ética. Pero entonces no se agota la determinación de la realidad ética con la ley natural y la ley del deber, se añade aún un determinante personal. Y éste tiene que ser del que dependa la libertad de la voluntad. Entonces, la solución de la antinomia causal no tendrá razón en un punto: no puede ser satisfactorio el que la voluntad sólo esté determinada supra-causalmente en tanto que se encuentre bajo las leyes del deber; la voluntad tiene que estarlo también en tanto que, junto a estas leyes del deber, también esté determinada por el propio determinante personal.

La imagen global no cambia con que ya no sean dos, sino tres tipos de determinantes los que se estratifican aquí, uno sobre otro, en una y la misma realidad ética, en la voluntad real o en cada conducta real de la persona. De estos tipos de determinantes conocemos aproximadamente —al menos en su estructura categorial— sólo dos, la ley natural y la ley del deber. En cambio, el principio de la persona, en tanto que hace valer su propio determinante, no lo conocemos. Y como no hay ningún otro acceso hacia él que las denominadas aporías, no existe ninguna perspectiva de llegarlo a conocer más de cerca desde otra parte. Tenemos que contar con él como con algo irracional irreductible. Pero lo que es manifiesto desde el estado mismo del problema podría ser esto de que tiene que ser un determinante de tipo más alto, no sólo frente a la ley de la naturaleza, sino también frente a la ley del deber. Pues la persona tiene que ser libre frente a esta última.

Ahora bien, si hay un determinante así, se entiende que se pone por encima de la «libertad bajo la ley» una segunda libertad, una «libertad sobre la ley». Esto se sigue simplemente de las leyes de la dependencia categorial, según las cuales la determinación más baja siempre es «la más fuerte»; y la más alta, sin embargo, es libre frente a ella, esto es, encuentra un ilimitado espacio de juego sobre ella como sobre una «materia». Aunque de este modo no estaría explicada la esencia de la libertad personal —para ello sería preciso también la comprensión de los determinantes más altos—, sí, sin embargo, estaría entendida como ontológicamente posible por principio.

c) La aporía final de la libertad y su solución

De este modo podría considerarse la primera aporía solucionada si esta solución no llevara consigo una dificultad ulterior.

Esa determinación sobre la que la persona moral aún debe tener espacio de juego para su propia determinación es doble: la determinación de la ley natural y la de los valores (la del deber). La primera determina causalmente, pero la última determina de modo final. Ahora bien, la solución de la antinomia causal estribaba en el análisis categorial de estos dos tipos de determinación. El análisis mostró cómo la condición interna del nexo causal no presentaba de hecho ninguna resistencia para el añadido de otro tipo de determinantes extra-causales. Los acoge y los lleva más lejos como cadena de causas. Sobre esto descansaba la posibilidad de la determinación

final en el flujo ininterrumpido de las series causales. Ahora bien, la misma posibilidad redunda en provecho también aquí de los nuevos determinantes personales. El nexo causal no les opone ningún obstáculo. Los acoge, los incluye en sí y los continúa como serie causal.

Sucede de otro modo con el nexo final. Aquí están prescritos para él los resultados del proceso como sus fines. La consecuencia es que no puede acoger nuevos determinantes procedentes de otra parte. Configura en cada estadio un sistema cerrado de elementos de determinación que se opone a la influencia ajena. Pues todo determinante de otra índole que se añade modifica el fin mismo, desvía de él al proceso, destruye el nexo final o es destruido por él, eliminado, anulado. Pues la fuerza de atracción del objetivo tiene la tendencia a equilibrar de nuevo toda desviación del proceso de su fin, a reconducir otra vez el proceso a su dirección previamente dada (véase cap. 69 e).

Así, pues, se comprende bien cómo se pueden poner determinantes finales por encima de la determinación causal, pero no cómo se podría poner un determinante adicional por encima de la determinación final. Ese determinante no puede encontrar aquí ningún espacio de juego. Sólo puede destruir al nexo final —si es «más fuerte» que él (lo que está excluido en un principio más alto)— o ser destruido por él. En ninguno de los dos casos, se da una libertad frente al principio del deber. Ahora bien, en la libertad personal se exige justamente una libertad frente al principio del deber; esto es, libertad frente a un nexo final existente y, consiguientemente, en medio de él. Por tanto, parece que aquí se exige algo imposible.

Es fácil ver que esta aporía —se la puede llamar la aporía final de la libertad— pone en peligro seriamente la existencia de la libertad personal. Pues tras los análisis anteriores, no puede haber ninguna duda sobre el carácter incompatible del nexo final. Y asimismo tampoco sobre que los valores determinan —si determinan— sólo de modo final.

Pero precisamente aquí —en este «si determinan»— radica la solución. Pues ¿se puede decir propiamente que los valores (o principios del deber) determinan directamente a la voluntad? Más bien sucede que no la determinan. Ya sigue la voluntad a los fines que la prescriben, ya no. La ley del deber sólo es «mandato», no coerción. Si en ella existiera necesidad, inviolabilidad, como en las leyes del ser, se podría hablar de una determinación directa que partiría de los valores. Pero esto precisamente no existe. Por tanto, hay que preguntar: ¿cómo puede existir la autonomía positiva de la

persona como determinante peculiar junto a la autonomía de los valores? —entonces hay que responder: no necesita existir junto a ella en tanto que determinación teleológica real. La autonomía de los valores no es sin más teleología real de los valores; y sólo esta última se opondría al determinante personal que se añade. El que tenga lugar o no la determinación teleológica de la voluntad por los valores, siempre es más bien nada más que una cuestión de la decisión misma de la voluntad personal. La tendencia del deber como tal no es suficiente para determinar la voluntad. Para ello tiene que añadirse un segundo factor. Y este factor radica en la persona real. Sólo él es el que merece el nombre de libertad personal. Consiste en la capacidad de la persona para convertir o no convertir al valor en su determinante (sea como fin consciente, sea como principio seleccionante), de intervenir o no a favor de él.

Aquí no se habla, por tanto, de un determinismo absoluto de los valores (del deber). Un determinismo así sería, claro es, un determinismo final y, por tanto, tendría que suprimir la libertad de la persona en sentido positivo. Y no hay este determinismo final del mundo —tampoco del mundo ético del hombre. Por eso no es cierto en absoluto que los procesos de este mundo estén determinados hacia objetivos; que en cada estadio del proceso haya un sistema «cerrado» de elementos de determinación, sistema que excluya todo determinante ulterior; no hay en absoluto ese nexo que tendría que destruir la iniciativa humano-personal o ser destruido por ella; no hay, por tanto, ningún poder que reconduzca de nuevo por fuerza al proceso desviado. Pues no hay el reinado de los valores como fines sin la intervención de la persona a favor de ellos.

De los valores de modo único, no parte ningún determinismo —de lo contrario, estaría la persona bajo ellos como bajo leyes naturales—, ni uno final, ni uno de cualquier otra índole. Un determinismo así sería predestinación. Pero los valores como tales no predestinan, no obligan a la persona, así como tampoco a ningún otro ser real. Aquí, precisamente, bajo los valores, existe —lo que no hay en ninguna parte, ni en la naturaleza, ni en ningún otro lugar de lo real— un claro indeterminismo. Los valores no tienen por sí fuerza para mover lo real. La fuerza sólo les puede venir de otro lado; y sólo del lado de la persona real, por cierto, en tanto que ella intervenga a favor de ellos (véase cap. 19 b, c). Pero esto significa: los valores determinan —si determinan— sólo con ayuda de esa instancia positiva cuyo reinado ellos amenazarían si pudieran determinar

directamente. Esta instancia es la autonomía de la persona en tanto que ella se decide por un valor. Así, pues, en verdad, la determinación por los valores no sólo no es una traba de la libertad personal, sino, más bien, está positivamente condicionada por ella.

Éste es el sentido metafísico de la afirmación de que el hombre, con su sentimiento del valor y con su capacidad de tendencia, es el mediador del deber en el ser. Gracias a su libertad, es el poder real que está en disposición de transformar lo que debe ser en realidad. A través de él —no automáticamente, sino bajo la invocación de su libertad— llega la determinación final de lo real por los valores.

Pero de este modo no sólo está solventada la aporía final, sino, además, dado un argumento de la existencia de la libertad personal, argumento que se pone al mismo nivel que el de la responsabilidad y la imputación. Pues si no existiera en la esencia de la persona la instancia mediadora como la potencia de intervenir en pro de un valor, más bien no habría ninguna determinación por los valores en el mundo. Lo que contradiría la amplia riqueza de fenómenos que atestiguan esto.

Capítulo 82. Solución de la antinomia del deber

a) La contradicción interna en la voluntad libre en tanto que voluntad moral

La primera aporía presenta el problema en una versión más externa. Con lo que se corresponde su solventabilidad mediante las leyes categoriales, leyes que se refieren precisamente al esquema y al carácter condicionado de la estratificación de los determinantes. La relación de estratificación que se puede mostrar en este caso es la base material de todas las ulteriores aporías; también, por tanto, de todo su tratamiento. Pero el estado mismo del problema se modifica esencialmente con la segunda aporía.

La segunda aporía ya es puramente interna. No arraiga en la relación de la libertad con algo de otra índole (como en la primera aporía respecto al nexo final), sino en una relación interna de sus propios componentes. Esta relación se presenta como contradictoria. De este modo, la contradicción se adentra en el concepto mismo de libertad. Lo mismo vale de las tres aporías siguientes (de la 3ª- 5ª); son los diferentes reversos de la

antinomia de la libertad interna. Y como esto último radica en la posición respecto al deber, estas aporías son el auténtico despliegue de la antinomia del deber.

Esto se muestra muy claramente ya en la segunda aporía. ¿Cómo puede ser libre la voluntad frente a ese principio que más bien ha de determinarla? Se trata de la libertad de la voluntad «moral». Ahora bien, la voluntad es moral sólo en tanto que está determinada por el principio y es conforme a su exigencia de deber. Pero, por otra parte, precisamente en tanto que voluntad «moral» tiene que tener frente al principio la libertad del estar a favor o en contra. Y esto significa que no puede ser determinada por el principio. Así, pues, en la esencia de la voluntad «moral» radica estar determinada y no determinada a la vez por el principio.

Esto es una aporía puramente interna. Esta aporía es indiferente frente al modo de determinación del principio. En la esencia de la «voluntad moralmente libre» radica las dos cosas: «voluntad moral», esto es, ser voluntad determinada por el principio, y «voluntad libre», esto es, ser una voluntad tal que pueda decidirse a favor o en contra del principio. En esta aporía se manifiesta claramente el carácter antinómico. Parece que en ella se suprime o el sentido del deber o el sentido de la libertad. En el deber, se opone a la libertad la carencia de libertad; en la libertad, se opone al deber un no-deber. El espejeamiento de esta antinomia de la libertad aparece por eso en el deber como antinomia del deber. El deber ya está referido a la libertad, pues los valores, cuyo requerimiento expresa a la persona, sólo son por su esencia valores de la persona libre. Por tanto, el mismo deber, que suprime la libertad con su tendencia de determinación, presupone ya la libertad en su propia esencia. Entonces, ¿no suprime con su propia tendencia su propia condición —y, en consecuencia, se suprime a sí mismo?

b) Disolución de la contradicción. Descubrimiento de las equivocidades

En esta aporía, se trasluce claramente que en ella tiene que estar errado algún punto básico y esencial. ¿Dónde se encuentra? Formalmente, los dos lados de la antinomia son acertados. No se puede obtener la clave del enigma desde ellos.

La clave se halla en la solución de la primera aporía. La persona tiene que llevar en sí, junto con la determinación natural y la determinación del deber, un tercer determinante, heterogéneo de esos dos. Y éste tiene que

ser ése sólo por cuya intervención tiene lugar en el mejor caso la determinación del deber. Por tanto, la libertad de la persona no aparece frente a una determinación ya llevada a cabo mediante el deber, sino frente a la no llevada a cabo, a la mera reclamación, a la pura exigencia como tal. Y en la medida en que la reclamación se cumple, sólo se cumple a través de la libertad. La iniciativa de la persona no es una función de los valores que se imponen en la realidad, sino, al revés, la realización de los valores es, por su parte, una función de la iniciativa personal. Desde los valores mismos no hay ninguna realización, sino sólo desde la persona que interviene a su favor. Y esta intervención no se produce por la coacción de los valores, sino según el propio criterio de la persona.

Si esto se tiene ante los ojos, se soluciona por sí misma la segunda aporía. No es cierto que radique en la esencia de la voluntad «moral» estar determinada y no determinada a la vez por el principio. Aquí hay una equivocidad en el concepto de voluntad «moral». Una vez se entiende por él la voluntad «moralmente buena»; otra vez, la voluntad en general, en tanto que puede ser buena o mala. Pues las cualidades de valor moral sólo pueden convenir a un portador específico y en este sentido portador «moral»; pero lo específico precisamente es la libertad. En el primer sentido, la voluntad está determinada por el principio y por eso es «voluntad buena»; pero en el último sentido, no está determinada por él, sino que tiene un margen frente a él para dejarse o no determinar por él; y en este sentido es «voluntad libre». Claro es que también la «voluntad buena» es voluntad libre, pero no en tanto que esté determinada por el principio como un poder externo, sino en tanto que ella confiere poder sobre sí al principio en sí *realiter* carente de poder y sólo de este modo lleva a cabo su propia determinación por el principio. Entonces, forma parte ya de la determinación por el principio la determinación por la persona. Así resulta, al revés, que sólo la voluntad libre puede ser voluntad moral y sólo la voluntad moral puede ser buena o mala.

Que de este modo o se suprime el sentido del deber o el sentido de la libertad, es una falsa apariencia. Tanto tras éste como tras aquél, se esconde el mismo doble sentido que tras la voluntad «moral». Por deber, una vez se entiende determinación de la voluntad; y otra vez, aquello que puede determinar por sí. Las dos cosas son correctas, pero son válidas en diferente sentido. Lo primero se da cuando la voluntad libre se decide a favor del principio del deber; lo ultimo cuando ninguna voluntad

se decide a su favor. El principio, tomado por sí, hay que entenderlo siempre en el último sentido. La determinación real sólo sale de él por la intervención de la voluntad libre.

Asimismo, por voluntad «libre», una vez se entiende esa voluntad que aún permanece abierta al estar a favor y al estar en contra respecto al principio; y la otra vez, esa voluntad que se ha decidido a favor del principio y ahora está determinada por él. Así se origina la apariencia de que la voluntad «libre» estuviera determinada y no determinada a la vez por el principio. Se olvida de este modo que la voluntad no es un acto simple, que la decisión que toma sólo es un momento de acto y que ella necesariamente, tras la decisión, es un determinante más rico que antes de ella. Pero este determinante es aquello de lo que depende la diferencia. Pues la voluntad se decide por o contra el principio. Más acá de la decisión, la voluntad está indeterminada; más allá de ella está determinada por el principio.

Pero no se puede decir que la voluntad en tanto que determinada no es ya voluntad «libre». No lo es ya sólo en el sentido más externo de que, naturalmente, no se puede decidir en el mismo caso por segunda vez, esto es, ya no está «ante» la decisión. Pero aún es «libre» en el sentido de que la decisión que ella misma ha tomado sobre sí fue una decisión propia y no dictada por el principio. Este último sentido de la libertad se mantiene en ella de un modo completamente supra-temporal; el testimonio más elocuente de ello lo rinde la persistencia insuprimible de la responsabilidad, del ser culpable y del reclamar la imputación.

Con esto también se suprimen las últimas paradojas de la segunda aporía. En el deber, frente a la libertad, no aparece carencia de libertad, sino sólo la demanda o, por así decir, la exhortación para la decisión libre por el valor. Asimismo, en la libertad de la persona tampoco aparece, frente al deber, un no-deber, sino sólo la potencia de la persona de enfrentarse y rechazar la exigencia del deber. Esta potencia, ciertamente, es esencial. Sin ella es imposible también la intervención a favor del valor. Por eso también es falso que el deber suprima, con su propia tendencia, su propia condición. La condición del deber —no, claro está, del puro deber ser, pero sí del deber obrar que se dirige a una persona— es, sin embargo, la libertad de la persona. Pero ésta no queda suprimida en la tendencia de determinación del deber. Más bien se conserva incluso allí donde el principio de la voluntad determina realmente. Pues la tendencia del principio

no es lo que lleva a cabo la determinación, sino la decisión de la voluntad gracias a su propio determinante. Así, pues, el principio con su tendencia de determinación no suprime la libertad de la persona sino que más bien está remitido a ella con esta tendencia.

c) La contradicción de los dos momentos en la esencia de la libertad moral

Tras el giro que ha dado el problema de la libertad en el tratamiento de la antinomia causal, la libertad, en un mundo determinado absolutamente, sólo es posible como libertad positiva, nunca como libertad negativa; esto es, sólo como un plus en determinación, no como un *minus*. La solución de la primera aporía ha mostrado cómo nada se opone a un plus así también por encima de la determinación del deber, en tanto que esta última no es una fuerza que determine realmente de modo inmediato. Ahora bien, según la antinomia causal, el determinante extra-causal tiene que radicar en el principio del deber. En cambio, el nuevo estado del problema creado por la antinomia del deber, exige una libertad de la voluntad también frente a este principio. De este modo queda suprimido de nuevo el principio como determinante decisivo; aquí queda suprimido, por tanto, precisamente aquello por lo que fue solventable la antinomia causal. Entonces, tiene que ser un error o la solución de la antinomia causal o la libertad frente al principio. El sentido de la antinomia del deber aparece en contradicción con la solución de la antinomia causal. Si la voluntad está determinada por el principio moral, carece de libertad frente a este principio; pero si no está determinada por el principio, carece de libertad frente al nexo causal. Por tanto, carece de libertad en ambos casos.

Este es el desarrollo de la tercera aporía. No es simplemente una modificación de la segunda; sin embargo, se puede ver fácilmente que ella se tiene que poder solventar con la misma clave que aquélla. Pero en este caso la importancia del problema no radica en esto, sino en una nueva agudización antinómica, que ya no presenta los rasgos de la antinomia del deber, sino los de una antinomia nueva, los de la tercera antinomia de libertad. Esta fue desarrollada (en el cap. 74 c) en tres estadios problemáticos. De estos, el primero consiste en la aporía que acabamos de desplegar. Pues ésta ha conducido a la contradicción de los dos momentos en la libertad de la voluntad: la libertad frente al nexo causal y la libertad frente al principio del deber. El sentido de la segunda antinomia parece anular la

solución de la primera; si ésta se mantiene a la fuerza, se abandona aquélla, esto es, se la hace insolventable. Si la voluntad es libre frente a la ley moral, se recae en la esclavitud de la ley natural; si la voluntad se sustrae a ésta, se entrega a la de la ley moral.

Por tanto, parece radicar en el tipo de estratificación de las dos antinomias —en su activarse una tras otra— que ellas son solventables por separado, pero no juntas. Sus soluciones entran en contradicción. Sin embargo, el sentido de la libertad moral exige que las dos se solucionen juntas. Pues es una y la misma voluntad la que tiene que ser libre simultáneamente frente a la ley natural y a la ley moral.

d) La relación de complementariedad tras la aparente contradicción

Hay que preguntar en primer lugar: ¿es cierto que, por la solución de la antinomia causal, tiene que estar contenido el determinante extra-causal —en que consiste la libertad «positiva»— en el principio del deber? No significa nada que allí (en el tratamiento de la antinomia causal) así tuviera que parecer. Pues allí sólo se trataba del enfrentamiento del principio natural y del principio del deber. Ahora bien, en cada uno de los valores morales se halla un principio del deber. Una superación del universal estar forzado por el nexo causal ya se logra de hecho si queda espacio de juego sobre el nexo causal para un principio del deber. Pero no esta dicho con esto de ningún modo que la persona de cuya voluntad se trata pueda estar determinada sólo por un principio del deber junto a su estar causalmente determinada.

Ahora bien, del extenso análisis de la relación entre persona y valor, se destaca que un valor como tal, con su exigencia ideal de deber, no es de ninguna manera una fuerza real para la persona, sino que únicamente puede llegar a serlo mediante la intervención autónoma de la persona en su favor con su capacidad real de querer, de manera que de este modo se modifica el estado de cosas.

El determinante extra-causal se muestra como un determinante complejo. Hay en él un componente ideal de deber y, junto a éste, aún un componente autónomo y real del querer. Y sólo con la ayuda de este último llega a ser el primero lo que tiene que ser en el sentido de la antinomia causal: un principio determinante junto a la ley natural. Por tanto, aunque el nuevo estado de cosas creado por la antinomia del deber exige una libertad de la voluntad también frente al principio del deber, no llega

a ser suprimido acaso el nuevo determinante donante de normas que ha de significar este principio frente al nexo causal; más bien sólo se realiza como determinante donante de normas —esto es, como determinante realmente decisivo— por la iniciativa de la voluntad.

No queda suprimido nada, por consiguiente, de la solución de la antinomia causal. La contradicción se viene abajo. En tanto que la voluntad está determinada por el principio moral, no necesita carecer de libertad frente a él. Pues ella misma produce la determinación, mediante su autodeterminación, pero no el principio por sí. Y al revés, cuando la voluntad no está determinada por el principio (es contraria moralmente al valor), entonces, no por eso necesita únicamente recaer en la ley causal; pues también la decisión de la voluntad contra el principio es su autodeterminación y, como tal, positiva, aunque respecto al principio también resulte negativa. Por tanto, la voluntad no carece de libertad ni en uno ni en otro caso, sino precisamente en los dos es libre. Al faltar al principio, carga con la responsabilidad y la culpa. En general, se ve claramente en esta relación que la libertad de la voluntad no es dependiente de si el principio moral llega o no a determinar la voluntad. Pues esto depende de la voluntad y no del principio. Depende de ella que se decida a favor o en contra del principio. Este «depender de ella» es su libertad personal.

La imagen que proporciona la sola antinomia causal es distorsionada. Sólo mediante la antinomia del deber, llega a corregirse. Esta distorsión es el fundamento de todas las paradojas de la tercera antinomia de la libertad. La oposición entre los dos momentos de la libertad moral existe legítimamente, pero no es antinómica en absoluto, sino una correlación positiva y compleja, incluso, por así decirlo, una relación de complementariedad. La solución de la antinomia causal no depende de que precisamente un principio del deber (valor) intervenga en el nexo como determinante heterogéneo, sino únicamente de que en general una fuerza extra-causal sea co-determinante en la voluntad. En la voluntad moralmente buena es, efectivamente, un principio del deber —en el sentido de la jerarquía, esto es, el valor moral más alto—; en la voluntad mala es un valor más bajo, ante el que el más alto ha tenido que ceder; pero en los dos casos la fuerza real de la determinación no es la de los valores, sino la de la persona.

Esta situación objetiva satisface a las dos antinomias en su solución unitaria: a la antinomia del deber en tanto que la voluntad constituye de

hecho una contra-instancia determinante respecto a la exigencia del deber; y a la antinomia causal en tanto que la voluntad toma la carga principal de esa función de determinación, función que es atribuida en Kant aún a la ley moral universal.

Aquí es clara la relación de complementariedad de los dos momentos de la libertad. De modo manifiesto, los valores no pueden determinar sin una voluntad personal que intervenga por sí en su favor —en su autodeterminación—; pero igualmente una voluntad no puede determinarse a sí misma sin tener ante los ojos y sentir como tal la exigencia del deber dirigida a ella de los valores autónomos —una exigencia,»frente» a la que solamente su autodeterminación tiene el sentido de una decisión. Sólo los dos momentos juntos, el objetivo ideal y el subjetivo real —la autonomía del principio y la autonomía de la persona, la cual existe frente al principio— constituyen, mediante su peculiar relación de complementación (su engranaje), el determinante extra-causal que soluciona la antinomia causal como «libertad en sentido positivo».

Por tanto, la libertad frente al principio del deber contradice tan poco la libertad frente a la estructura causal que ésta, más bien, solo puede aflorar realmente mediante aquélla. La voluntad recae, por su contraposición a la ley moral (o a los valores), tan poco en la esclavitud de la ley natural que más bien sólo por esa contraposición vence esta esclavitud. Pero, a la vez, en esta doble contraposición frente a dos legalidades heterogéneas, la voluntad es antes que nada lo que la convierte en voluntad moral, lo que nunca podría ser únicamente frente a la ley natural: voluntad individual libre. En la contraposición unilateral con la ley natural tendría que caer en el dominio exclusivo de la ley moral y de este modo dejar de ser voluntad moral.

De este modo, la relación entre principio autónomo y persona autónoma ya no es una antinomia, sino un engranaje positivo, una relación recíproca de condición de dos autonomías. En esto consiste la condición categorial interior de la posibilidad de la auténtica libertad moral.

e) La reaparición de la libertad «negativa» en la antinomia del deber

Más aguda que la segunda y la tercera aporía es la cuarta. La antinomia causal ha mostrado que, en un mundo absolutamente determinado, la libertad sólo es posible como «libertad en sentido positivo». Además, el análisis del concepto tradicional de «la libertad negativa de elección»

(véase cap. 67 f) mostró que ésta —aunque fuera ontológicamente posible— en ningún caso sería libertad de la voluntad. Pues la voluntad libre no es voluntad indeterminada, sino eminentemente determinada. En todas las anteriores discusiones de la libertad personal, se presupone con una cierta evidencia que se trata en ella de libertad positiva; que, por tanto, se añade en la esencia de la persona un plus adicional de determinación y que con ello se cumple la exigencia de la antinomia causal.

En cambio, si se mira la antinomia del deber, se ofrece una imagen completamente diferente. La libertad de la voluntad frente al principio significa precisamente que la voluntad puede decidir tanto a favor como en contra del principio. Pero este poder a favor o en contra es el concepto exacto de la libertad negativa de elección, el mero estar indeterminado del lado del principio; dicho brevemente, la kantiana «libertad en sentido negativo».

Así, pues, ¿cómo la libertad de la voluntad, si es libertad negativa frente al principio moral, puede ser a la vez libertad positiva frente a este principio? Aquí hay una contradicción entre lo que es exigido por su esencia y lo que, de hecho, según el estado del problema, únicamente es posible.

En esta aporía arraiga el segundo estadio problemático de la tercera antinomia de la libertad (véase cap. 74 c). Si según la antinomia causal sólo puede haber «libertad en sentido positivo» y según la antinomia del deber sólo «libertad en sentido negativo», aquí hay una contradicción de las dos antinomias mismas junto con todo su contenido problemático y sus posibilidades de solución. La solución de la primera contradice el sentido desplegado de la segunda. Ahora bien, si se justifica la libertad personal, cae de este modo la libertad impersonal, que es su condición. Lo que es cosa imposible. Pues la libertad frente al principio más bien tendría que depender a la vez de la libertad frente a la ley natural, porque ésta es su condición. El principio más bajo soporta al más alto, éste depende de él. Así resulta de la ley categorial básica. Si el más alto anula a su vez al más bajo, se anula a sí mismo. No queda entonces ninguna libertad.

f) El espacio de juego de la libertad «negativa» y su verdadera relación con la «positiva»

Esta aporía merece especial atención porque ella es de distinta índole que las tres primeras. No es posible solucionarla mediante la relación de estratificación de las dos autonomías. No se puede tampoco demostrar por otro lado la chocante aparición de la «libertad negativa», que sería la

presuposición de ella. Pues en la relación de la voluntad con el deber queda siempre algo de «libertad de elección». Más bien hay que establecer e investigar en la última bajo qué circunstancias particulares aparece aquí y con qué derecho. Esta cuestión es tanto más seria cuanto en toda orientación ingenuo-ética se repite obstinadamente el matiz de la libertad negativa, por más que pueda haberla eliminado la teoría kantiana.

En primer lugar, existe la posibilidad de que también el sentido de la tesis kantiana esté malentendido en la formulación antes citada. ¿Qué enseñaba el estado de cosas de la antinomia causal propiamente de la «libertad en sentido negativo»? ¡No, desde luego, que en general no sea posible! Sino solamente que no es posible en un mundo ya determinado absolutamente. Y esto también sólo en tanto que se trata de libertad frente a esa legalidad que constituye el permanente estar determinado. ¿Pero qué constituye en el caso de la voluntad el permanente estar determinado del mundo, mundo en el que la voluntad está como real? ¡No, desde luego, el principio del deber; no, desde luego, los valores! Tal y como se mostró, éstos no están por sí en disposición de determinar *realiter*, ni la voluntad, ni nada. Antes la voluntad misma les tiene que conferir la fuerza que ellos mismos no tienen.

Así, pues, sólo queda la legalidad natural, esto es, la ley causal como eso que determina absolutamente este mundo. Por tanto, la voluntad tiene que ser libre «en el sentido positivo» —si de algún modo es libre. Que la voluntad sólo pueda serlo en su singular relación de correlación con los valores, no cambia nada en esto. Pues precisamente los valores no forman parte de la relación causal. Cómo se relacione con estos últimos es completamente indiferente para su libertad positiva frente a la ley causal.

No se sigue de la antinomia causal que la voluntad no pueda ser libre «en el sentido negativo» tampoco frente a los valores. Se sigue sólo que la voluntad tiene que configurar junto con ellos un determinante global positivo, el cual la voluntad pone por delante de la mera estructura causal. Pero cómo se relacione la voluntad con los valores en el seno del determinante global, esto depende de «cómo» determinen los valores. Si ellos determinaran la realidad ética en que se encuentra la voluntad tan absolutamente como la ley causal determina la realidad natural (la base ontológica también de la realidad ética), se tendría que repetir aquí la misma relación que en la antinomia causal y la voluntad sólo podría ser

libre frente a ellos «en el sentido positivo». Pero si se recuerda ahora el hecho de que la forma categorial de esa determinación que solamente puede partir de los valores es el nexo final (véase cap. 81 c), así como el otro hecho de que, en una esfera del ser determinada absolutamente de modo final, más bien no es posible la libertad en general, tampoco «en el sentido positivo» (véase cap. 69 e y siguientes), se ve sin más que en este caso no queda ningún espacio de juego para la libertad de la voluntad, ni para la negativa, ni para la positiva.

Ahora bien, este caso es un caso puramente fingido. No lo hay en la realidad. La realidad ética —por encima de su base de ser, base causalmente ensamblada y absolutamente determinada— no está determinada absolutamente de modo final. Pues los valores, de los que tendría que partir esta determinación, no son capaces de ella. Ellos ponen meramente *idealiter* su deber ser absoluto frente a la realidad ética, realidad que en parte les corresponde y en parte no les corresponde. Así llega a haber espacio para la libertad de la voluntad frente a los valores. La voluntad no está frente a un determinismo de los valores —tal y como está frente a un determinismo de las leyes del ser—, sino precisamente frente a un indeterminismo de los valores, al menos frente a uno parcial. Ahora bien, la antinomia causal enseñaba que la libertad sólo puede existir como «libertad en sentido positivo» en una esfera absolutamente determinada frente a la determinación reinante en ésta. Pero no enseñaba que la libertad también pudiera existir sólo como libertad positiva en una esfera no absolutamente determinada.

Una esfera de esta última clase es la realidad ética existente por encima de la realidad natural —en relación con los valores y su tendencia a la determinación final. Por tanto, nada se opone a una libertad de la voluntad «en el sentido negativo» frente a los valores, sin perjuicio de su libertad «positiva» frente al nexo causal. Por consiguiente, no hay ningún fundamento para desterrar completamente la «libertad en sentido negativo» que siempre es supuesta tácitamente en el sentimiento moral ingenuo y es afirmada en casi todas las teorías históricas de la libertad. Sólo importa remitirla a sus límites, trazados previamente de modo exacto por el estado de cosas y no admitirla allí donde es cosa imposible. Cosa imposible es ella frente al nexo causal, porque éste determina absolutamente su esfera. Pero ella es perfectamente posible y tiene sentido frente a la determinación final (en la tendencia). Pues esta determinación no sólo

no determina absolutamente *realiter*, sino que no determina en general sin una libre intervención de la voluntad a favor de ella.

g) Recíproco estar condicionada la libertad positiva y la negativa en relación con los valores

Claro está que con esto aún no queda solucionada la aporía. Ahora se ve que la solución de la antinomia causal no está amenazada si la voluntad es libre «en sentido negativo» frente a los valores. Se ve que cuadra perfectamente que una y la misma voluntad tenga ante sí el abierto estar a favor o en contra frente a los valores, pero configure, junto con estos valores, un plus positivo de determinación frente al nexo causal. La capacidad de estar a favor y en contra vale para una instancia distinta que el plus en determinación.

Sin embargo, se trasluce fácilmente que no pueden dejarse las cosas tal y como están. La libertad negativa pende en el aire, por así decir, mientras que no sea evidente cómo está relacionada propiamente con la positiva. Pues, en definitiva, no se trata de dos libertades, sino de una y la misma libertad de una y la misma voluntad. Aunque ésta muestre un rostro diferente por cada lado, su esencia básica tiene que ser unitaria. Y además sólo puede ser una esencia básica positiva.

Esto llega a ser convincente si se recurre a los resultados que arrojó el análisis de la libertad negativa de elección (cap. 67 f). La voluntad moral no es esa que queda indeterminada ante la alternativa abierta, sino esa que ante ella se determina a sí misma, da lo mismo de qué lado. Así, pues, la alternativa abierta no es su libertad, sino sólo su previa condición para ella. Ser libre no es estar indeciso. Precisamente la voluntad decidida, determinada, tiene que ser libre. De lo contrario, no hay imputación y responsabilidad. Dicho brevemente, la voluntad moral no es voluntad indeterminada. Por tanto, no puede ser libre «en sentido negativo».

Esta formulación de la aporía sería decisiva en el sentido negativo para todo el problema de la libertad si en la «libertad de elección negativa» no se ocultara aún una ambigüedad. Se mostró por lo último que no puede «existir» en ella libertad de la voluntad, porque la libertad tiene que «ser», en el fondo, algo completamente distinto, autodeterminación, autonomía. Pero no se mostró de ninguna manera que esta libertad no cuadrara con la libertad negativa de elección frente a una instancia determinada. Más

bien puede ocurrir que la voluntad que se determina a sí misma tenga ante sí la alternativa abierta de ir a favor o en contra del principio (de un valor) o, respectivamente, de decidirse por uno entre varios valores que se tocan en una situación. Es más, si se mira dentro de este estado de cosas con más detalle, se encuentra que la voluntad siempre tiene que tener ante sí al menos una alternativa abierta, cuándo y dónde se determine a sí misma hacia algo —y precisamente en tanto que lo hace. Si falta esta alternativa, su decisión no entra en consideración en absoluto. Y asimismo, a la inversa, cuando hay la abierta alternativa, esto es, cuando un principio plantea por sí un solo requerimiento sin la fuerza de asegurar la obediencia de la voluntad, aquí existe la alternativa sólo para una voluntad que posee por su parte el poder de decidirse positivamente a favor o en contra del principio. Pero esto significa inmediatamente dos clases de cosas: 1. que «la libertad en sentido negativo»tiene que existir de hecho siempre que una voluntad que se determina a sí misma, esto es, una voluntad «libre en sentido positivo», tome decisiones; y 2. que la «libertad en sentido negativo» sólo puede existir en una voluntad que ya tiene «libertad en sentido positivo», y la tiene desde otro lado: como su autodeterminación. Así, pues, sólo es posible siempre la autodeterminación ante la alternativa abierta, pero la alternativa abierta existe solo para un ser capaz de autodeterminación. Con esto resulta evidente que la libertad positiva está condicionada por la negativa, así como que la libertad negativa por la positiva.

Así, pues, nos encontramos aquí ante una singular, pero completamente diáfana, relación de estar recíprocamente condicionado. Las dos clases de libertad no pueden existir la una sin la otra: ni la autodeterminación de la voluntad sin la alternativa que el indeterminismo de los valores le deja abierta —pues la decisión positiva como tal sólo está llena de sentido e incluso es axiológicamente relevante a favor o en contra de los valores—, ni tampoco la actualidad de una alternativa en una situación dada sin una voluntad para cuya autodeterminación deje el espacio de juego la alternativa. Así como la alternativa sin la voluntad no es en absoluto un espacio de juego, no es ningún espacio de juego real, así la voluntad sin alternativa es un poder sin esfera de poder, una autodeterminación sin objeto y contenido a favor o en contra del cual podría determinarse; por tanto, en realidad, ni poder ni autodeterminación.

h) Libertad bilateral en la autodeterminación de la persona

Con esto es muy claro lo siguiente: la exigencia de la antinomia causal de que la voluntad libre tuviera que ser en general y bajo toda circunstancia necesariamente «libre en sentido positivo» sigue siendo completamente correcta —también en la antinomia del deber, incluso también precisamente frente a los valores. Pues también frente a los valores tiene que ser la voluntad autodeterminación positiva; de lo contrario la voluntad seguiría siendo voluntad indeterminada. Pero esto no impide que la voluntad, por su esencia, a la vez, se sitúe frente a los mismos valores como tales, los cuales la dejan abierto el estar a favor o en contra. Así, pues, la voluntad sigue estando referida a una situación básica axiológicamente típica, que sólo se puede calificar como «libertad en sentido negativo».

Así, pues, la voluntad libre tiene que ser «positivamente» libre bajo toda circunstancia y frente a toda instancia (frente a toda legalidad, frente a todo principio). Pero frente a los valores tiene que ser además —y justo por eso— también negativamente libre, mientras que frente a las leyes naturales sólo puede ser «positivamente» libre. El fundamento de esta compleja doble relación radica en que las leyes naturales implican, en su esfera de validez, un determinismo absoluto, pero los valores, en la suya, por encima de ésa, admiten al menos un indeterminismo parcial. A lo que corresponde que el determinante positivo que la voluntad añade a la estructura causal, ni sólo por ella, ni por los valores únicamente, sino sólo por el engranaje de ambos, aflora; esto es, por la referencia de la voluntad a los valores en la decisión a favor o contra de ellos. Por tanto, tras la libertad negativa hay siempre una positiva. Aquélla es carente de sentido e irreal sin ésta. Pero tras la libertad positiva hay, sólo frente a los valores, una negativa, pues sólo los valores son principios tales que no implican ningún determinismo en su esfera de validez. Frente a la legalidad natural, esto es diferente; aquí no hay, tras la libertad positiva, una negativa, como contra-condición. Pues las leyes naturales no dejan ningún espacio a una libertad semejante.

Por consiguiente, el estar recíprocamente condicionada la libertad positiva y negativa sólo existe en el ámbito de problemas de la antinomia del deber, no en el de la antinomia causal. Dicho condicionamiento recíproco es únicamente una función del indeterminismo deontológico en el ámbito de lo éticamente real. Por eso es falso trasladar sin más el estado del problema de la antinomia causal y sus consecuencias a la antinomia del deber. Incluso aquí es distinto el estado del problema desde el fondo,

porque los principios de cuya determinación se trata, aquí son distintos; y distintos, por cierto, precisamente en su modo de determinación. Y desde aquí llega a ser claro para la mirada retrospectiva cuán básico es, para el despliegue y el tratamiento del problema de la libertad, la aclaración de la oposición metafísica de ambas clases de principios, de los ontológicos y de los axiológicos (tal y como esa oposición fue desarrollada en la parte I). Sólo sobre la base de este dualismo de los principios —por muy metafísico que pueda ser lo que se encuentra tras él—, al menos llega a ser evidente por principio cómo es posible la voluntad libre como autodeterminación personal y con ella toda la serie de los fenómenos éticos básicos.

Así, pues, el desenvolvimiento de la antinomia del deber presenta una imagen completamente distinta que el de la antinomia causal, pero no una imagen contradictoria con ella. Al más alto estado del problema corresponde un estado de cosas diferente. Las bases que descubre la antinomia causal siguen conservándose permanentemente. La afirmación de que «la libertad en sentido negativo» no es en sí todavía una libertad de la voluntad no pierde nada de su validez. Tampoco la voluntad libre frente a los valores es una voluntad indeterminada, sino completamente determinada, sólo que no inmediatamente determinada por ellos, sino una voluntad que se determina a sí misma ante ellos. El papel de la «libertad en sentido negativo» es sólo la forma categorial de la fuerza de determinación de los valores, fuerza que no penetra por sí en lo real. No merma en lo más mínimo la autodeterminación positiva de la voluntad; más bien sólo es la expresión adecuada del papel de los valores —que únicamente corresponde a éstos— en la consciencia moral de la persona.

De este modo también queda solucionada la tercera antinomia de la libertad hasta donde entra en juego aquí (en su segundo estadio problemático, véase cap. 74 c). La contradicción entre la solución de la antinomia causal y el sentido de la antinomia del deber, en tanto que existe al chocar entre sí la libertad positiva y la negativa, se ha mostrado como aparente. De hecho existe en el plano problemático más alto una relación recíproca de condición de las dos libertades en uno y el mismo querer personal. Separar las dos resulta ahora imposible, así como antes parecía su unificación. La voluntad, y con ella la persona en general como portadora de actos morales, es libre simultáneamente en las dos clases de sentido —pues a la vez es libre por los dos lados, a la vez frente a los principios

ontológicos y a los axiológicos. Por ambos lados es la misma autodeterminación; por tanto, libertad «positiva», pero, por el lado de los valores, además, libertad negativa. Así, pues, si se justifica la libertad personal, no se viene abajo con ello la impersonal, sino que las dos coinciden entre sí.

Capítulo 83. El resto problemático irresuelto

a) La aporía de la individualidad de la libertad moral

De las aporías arriba enumeradas (cap. 74 b), pueden considerarse desde ahora todas solucionadas hasta la quinta. Pero también la quinta está ya solucionada en lo esencial por la discusión sobre la antinomia de las autonomías (véase cap. 80 g). Y lo que allí quedaba en ella aún sin solución se ha mostrado ahora como apariencia en el tratamiento de las cuatro primeras aporías. Tras esta indicación, huelga, por tanto, una discusión de la aporía.

Pero esta aporía sobrepasa en importancia en un punto a las otras. En ella tropieza la discusión más claramente que en ningún otro lugar con el irresuelto —y probablemente insoluble- resto problemático de la libertad moral, cuya presencia siempre se siente oscuramente, pero que, en los diferentes problemas parciales tratados, se vislumbra claramente de modo muy diferente. Ahora bien, como el límite de la solventabilidad del problema de la libertad constituye un punto en cuestión especial, sólo por cuyo desenvolvimiento se puede juzgar el valor filosófico de las antes citadas investigaciones, aún pende de este punto un interés especial para la ética. Es la última tarea positiva que nos obliga —positiva, pues, por negativo que pueda resultar el tratamiento de una cuestión en sí insoluble, se puede dar por positivo y concreto cuando se pone el límite de la solventabilidad.

Recurramos una vez más para este fin a la quinta aporía —resuelta en lo esencial. Se trata en ella del carácter de individualidad en la libertad moral. La libertad de la voluntad tiene que ser la libertad de una persona real, por tanto, individual; no la liberad de un principio universal. De lo contrario, la persona no podría cargar con la responsabilidad, sino que tendría que cargar con ella el principio. Pero en el sentido de la antinomia causal, la libertad consiste en el estar determinada la voluntad por el principio moral (el valor). El principio —si se prescinde del caso especial del valor

de personalidad, que aquí entra en consideración sólo en segundo término- es universal. Es imposible que pueda identificarse con él la persona. Ahora bien, como la libertad de la voluntad al menos tiene que ser «también» libertad frente al nexo causal, la aporía es ésta: ¿cómo puede la libertad de la voluntad ser individual, puesto que lo determinante en ella misma como «libertad positiva» es algo universal?

Esta aporía se une a un estadio problemático ulterior de la tercera antinomia. También aquí entra en contradicción la solución de la antinomia causal con el sentido de la antinomia del deber. Esa antinomia exige la autonomía del principio; ésta, la autonomía de la persona. Ahora bien, se trata de una única libertad de una única voluntad real. ¿Cómo pueden coexistir en la voluntad las dos autonomías —no sólo en la medida que son de origen y forma categorial diferentes (tal y como según las aporías 3 y 4), sino también en la medida que el determinante independiente en ellas tiene que ser simultáneamente universal e individual?

b) Relación positiva entre la autonomía universal e individual

Sólo es necesario ahora recordar lo ya dicho para mostrar que ya está solucionada la contradicción. Que tenga que consistir la libertad, en el sentido de la antinomia causal, en el estar determinada la voluntad por el principio (el valor), se ha mostrado como una equivocación. Mas bien es suficiente que el determinante en la voluntad sea distinto y liberado del entramado causal. Un determinante así también es la autodeterminación de la voluntad del individuo; y el papel de los valores se cumple igualmente en tanto que son eso que crea la alternativa para la voluntad, en el seno de la cual la autodeterminación toma su decisión. Por tanto, en este papel de contra-instancia y contra-determinación, el principio moral puede ser tranquilamente universal. También puede ser individual, como en los valores de personalidad. Esto no constituye ninguna diferencia para la autonomía de la voluntad, que sólo se decide a favor o en contra del principio; por tanto, siempre permanece frente a él. Su decisión frente al valor es, en toda circunstancia, la de un ser individual, la de la persona moral concreta, aunque sea una decisión general en el seno de la diversidad cambiante de sus tendencias.

De este modo, se viene abajo, de hecho, la contradicción. La persona del volente no tiene necesidad en absoluto de identificarse con el principio moral, en tanto que ella es a la que le corresponde la imputación,

la responsabilidad, la culpa y el mérito (respectivamente, el valor y disvalor moral). Todo esto sin él le corresponde a ella también, pues la referencia al principio ya está incluida en la decisión individual. Tampoco es cierto que la libertad únitaria de la voluntad, en tanto que consiste en un peculiar determinante positivo, tenga que ser a la vez universal e individual. Más bien, sólo necesita ser individual, esto es, el determinante independiente de una voluntad individual. En cambio, la universalidad del principio no existe en este determinante, sino frente a él, como «algo distinto». El estar referido el determinante peculiar de la voluntad individual al principio universal no llega a ser tocado así de ninguna manera, porque ese determinante no es determinante nada más que en vista de la exigencia del deber (del principio) y en contacto con ella.

El análisis de la relación entre deber y querer ha enseñado que aquí coexisten dos autonomías. De éstas, una es universal y la otra individual. Y como nunca coinciden, nunca pueden contradecirse entre sí. Pero si se pregunta cómo es posible su coexistencia, la respuesta sólo puede rezar justamente como en las aporías precedentes: coexisten porque más bien no son posibles una sin la otra. La autonomía universal del principio existe como exigencia del deber sólo para la persona individual y la autonomía individual de la persona existe sólo en relación con la autonomía universal del principio, como de un requerimiento dirigido a ella.

Y finalmente coexisten debido a que la autonomía individual de la persona misma es bilateral: es a la vez libertad negativa y positiva —la primera únicamente frente al principio, la última frente a él y frente al entramado causal.

c) La pregunta por la esencia del determinante individual

Y sin embargo, ¿está solucionado de este modo todo lo que había que solucionar? ¿No sucede más bien que la esencia característica de la libertad individual no es tocada en absoluto aún con todo esto? Claro está que su relación con el nexo causal y con la exigencia del deber de los valores ha llegado a ser clara; y esta doble relación es bastante complicada y además está tan cargada con tradicionales prejuicios que, trabajando en desenmarañarla, se olvida, en definitiva, que el núcleo auténtico de la cosa misma, la autonomía de la persona misma, está presupuesto ya en todas las relaciones descubiertas; y todas esas relaciones en que aparece incluida sólo son, en definitiva, el tinglado externo.

Esto es el resto problemático que llega a ser sensible en la quinta aporía más claramente aún que en las demás. ¿Qué es propiamente el determinante en la persona, qué constituye su libertad individual «en sentido positivo»? Que tiene que ser algo positivo, ha llegado a ser claro desde diferentes lados; también la libertad negativa frente al principio sólo tiene sentido si tras ella se encuentra la potencia real de la autodeterminación, para la que ella únicamente existe.

No se trata ahora ya de la antinomia de las autonomías —que se ha solucionado en la relación de complementariedad—, pero la pregunta llega a ser tanto más urgente: ¿Cómo hay que entender la esencia de la autonomía personal misma, cómo es posible ontológicamente? La misma cuestión de la posibilidad se dirigía también a la otra autonomía, a la de los valores. Pero allí se contestaba, ya en los límites de lo posible, mediante el análisis de las materias de valor y de la estructura categorial de valor y deber. Para esa cuestión se ha desarrollado lo que podía proporcionar el tratamiento crítico del problema. Y si se considera que allí pudimos poner las manos sobre toda una diversidad de esencialidades autónomas de valor, se puede decir que no es poco lo que ha tenido lugar por este lado. Para la aclaración de la autonomía personal, que aparece frente a esa autonomía, en cambio, todavía no se ha desarrollado nada. Todo lo que la tenía por objetivo ha quedado suspendido en las referencias externas.

Se tiene que tener presente con esto que cada clase de determinación conduce a un tipo u otro de principios. Así, a las dos clases de determinación que constituyen la inserción de la libertad, corresponden los dos tipos básicos conocidos de principios, el ontológico y el axiológico. Ahora bien, ¿debe suponerse que el determinante específico en la autodeterminación de la persona pertenece a uno de estos dos tipos?

Si este determinante portara carácter ontológico, se movería en el mismo plano que la legalidad natural y, en el mejor caso, sería un tipo categorialmente más alto de esos principios que determinan con necesidad. Entonces, la libertad de la persona más bien tendría que existir «frente a él»; por tanto, no podría «consistir en él». Pero si portara carácter de deber, se movería, por consiguiente, en la serie de esos principios que más bien no determinan por sí, sino que siempre están remitidos a un determinante complementario de otro tipo, que decide a favor de ellos. Pero puesto que la esencia de la libertad personal consiste precisamente en jugar, frente a los valores, el papel de este determinante «de otra clase»,

manifiestamente no puede ser tampoco un determinante axiológico, pues —por individualizado que pueda ser— se encontraría siempre inevitablemente «frente» a uno así.

Parece, por tanto, que el estado de cosas remite por todos lados al tercer caso: la autodeterminación de la persona tiene que tener un modo de determinación completamente peculiar y nuevo, tiene que ser un auténtico *novum* categorial frente a esos dos. La solución de la primer aporía, en la que salía a la luz una triple estratificación de los tipos de determinación en lo éticamente real, ya remitía también a esto (véase cap. 81 b). En ella fue claro también que tenía que formar parte de una plena comprensión del estado de cosas la evidencia —de la que todavía se carece desde entonces— de la esencia del tercer determinante, el categorialmente más alto.

Ahora bien, esta cuestión es insoluble. No porque la relación con los otros determinantes fuera antinómica, sino porque el nuevo determinante no puede hacerse evidente. La pregunta «qué es propiamente» no se puede contestar nunca en los últimos fundamentos —por la sencilla razón de que sólo se la puede contestar con algo ya conocido, y algo así no entra aquí en consideración; y lo desconocido, a su vez, está sujeto a la misma pregunta. Una pregunta así sólo puede ser desplazada, no solucionada. Se manifiesta el mismo límite —y ya en la misma esencia de la pregunta, por cierto— si se pregunta «qué son los principios» o «qué es la realidad» o «qué es un valor».

¡Cómo podría ocurrir de manera distinta en la autodeterminación! Exactamente tomadas, las otras dos determinaciones también son casi irracionales. Sólo sabemos en parte qué es propiamente la causalidad; y podría ser aún menos transparente qué es el deber (véase el análisis modal del deber, cap. 23). Por tanto, no puede sorprender que, con la misma pregunta en la libertad de la voluntad, se tropiece también con un límite insuperable.

Pero la fijación consciente de este límite es filosóficamente de la mayor importancia. Pues se trata de esbozar el núcleo propiamente metafísico del problema de la libertad. Este esbozo ha faltado en las diferentes teorías y por eso han tolerado en sus conjeturas las más sorprendentes transgresiones de los límites. Sólo se necesita recordar una teoría como la fichteana del querer por el querer o la leibniziana del absoluto autodesarrollo de la mónada —a mayor abundamiento el schopenhaueriano «carácter inteligible»— para comprender cuán duramente daña a la cosa misma tal

transgresión de los límites. El error común de estas y de todas las teorías semejantes es que quieren solucionar a la fuerza una cuestión metafísica. Las suposiciones que son necesarias para ello sobrepasan cualquier contrastabilidad. Son un *maximum* arbitrario en metafísica. En el mejor caso son afirmaciones acríticas, ni demostrables, ni refutables. Precisamente en tales cuestiones es válido eminentemente proceder de modo crítico, no traspasar con ninguna suposición los límites del *minimum* en metafísica (o en hipótesis) incondicionadamente exigido y contar por lo demás con el resto desconocido de la cosa como un factor firme.

Lo que pueda llegar a ser conocido de un resto irracional tal, llegará por este camino, por su inserción en el entramado de los factores conocidos.

d) La teleología de la persona como modo de determinación de la libertad positiva

Si se pone el énfasis de la cuestión en el cómo de la determinación en la autodeterminación personal, se abre paso, claro está, una respuesta muy lógica y en absoluto metafísicamente arriesgada: es la determinación final. En el análisis categorial de valor y deber llegó a resultar evidente ya que hay una teleología de la voluntad —la única teleología real que conocemos con seguridad. No obstante, no se necesita pensar únicamente en los actos conscientes de la voluntad; todas las disposiciones de ánimo, en tanto que son actos morales, se dirigen hacia personas e intienden consciente o inconscientemente algo en ellas, toman partido a favor o en contra de ellas. Toda intención ética ya tiene carácter teleológico.

Esta teleología no equipara de ningún modo la conducta real del hombre con los valores ideales. Los valores muestran la tendencia a la determinación teleológica, pero ellos no determinan por sí realmente; exigen de la voluntad ciertas orientaciones hacia un objetivo, pero no tienen el poder de conseguirlo. En cambio, la voluntad —si se prescinde de los límites de la realizabilidad exterior— sí tiene el poder de intervenir en pro de determinados objetivos. La voluntad, por tanto, es esa teleología poderosa, de la cual los valores no son dueños. Hasta este punto está dada, de hecho, con la teleología de la voluntad una peculiaridad de su modo de determinación, que ella no comparte con ninguna de las otras determinaciones. Y que la determinación final de la voluntad es posible frente a esas dos, se desprende fácilmente de lo antes dicho. Si la naturaleza estuviera determinada finalmente, la teleología de la voluntad no tendría ningún

espacio de juego; el nexo causal de la naturaleza, en cambio, sólo es una «materia» pasiva de posible actividad para un fin, pues es ciego, carente de dirección, carente de meta, pasivo. Por encima suyo, según las leyes categoriales, tiene ilimitado espacio de juego la determinación más alta del fin. Y en lo que concierne a los valores, su tendencia final no es real, no es determinismo final. Más bien sólo la voluntad trae siempre la determinación real.

Hasta este punto se puede conocer, efectivamente, en la teleología de la voluntad un rasgo esencial del determinante positivo que está en cuestión. Sólo que nos engañaríamos mucho si se creyera haber solucionado de este modo el problema. En definitiva, esta teleología sólo es el modo universal de determinarse la «libertad positiva»; pero la teleología no es el determinante mismo del que parte la determinación. No es el principio, sino sólo la forma categorial o la legalidad de sus efectos. Pero aquí, en la cuestión metafísica central, se pregunta por el principio de autodeterminación como tal, por la «capacidad básica» de la persona frente a los valores, por su misteriosa «potencia», dada a ella sobre todos los otros seres reales. Por tanto, qué es el determinante auténtico en la determinación final de la voluntad no sólo no está contestado con la demostración de la teleología de la voluntad, sino confundido por la pregunta.

e) La aporía ontológica de la libertad personal

La pregunta es insoluble. Y una vez que se ha entendido en toda su amplitud de qué se trata en ella propiamente, todo intento de solucionarla parece como una impertinencia. Se sitúa en el mismo plano que la pregunta por el origen del mundo; es más, propiamente es una pregunta por el origen equivalente a ésta, paralelamente dirigida: la pregunta por el origen del ser moral en general. Así como el ser moral existe autónomamente junto al ser natural, elevándose sobre él, así su origen se halla de modo autónomo en el ser de la persona junto al origen del ser de la persona. El mismo velo del enigma metafísico, la misma inevitable irracionalidad, cubre ambos orígenes.

No obstante, se puede formular aquí una pregunta distinta que está muy próxima a la anterior y dar de esta manera un paso más: la pregunta por la posibilidad ontológica de tal libertad personal e individual.

Si el reino de los valores no puede ser lo que en la libertad personal es lo «positivo», sino que precisamente algo positivo toma la decisión en la

persona real «frente» a él, y la persona real, por su parte, hasta donde no está determinada por el valor, está incluida totalmente en la determinación ontológica —¿cómo es posible que aún halla en ella un origen peculiar, un plus real en determinación, una libertad positiva? Las anteriores discusiones también proporcionan, claro está, una cierta información sobre esto y quien las ha seguido no puede tener duda de cómo hay que tratar esta cuestión de la posibilidad. No obstante, la cuestión aún no está formulada ni tratada en esta forma. Es la cuestión paralela con la antinomia causal, sólo que ahora en un plano problemático más alto. Para ella, se puede dar al menos el esquema de una solución. La aporía tiene la forma siguiente.

Se trata de la libertad de la persona. La persona está apoyada categorialmente en el sujeto, su libertad es una libertad de la consciencia. Ahora bien, siempre que se examina su estar condicionado se sabe suficientemente que la consciencia es carente de libertad. Está determinada por todas partes —por el ser exterior, por el ser interior pre-consciente—; es un punto de cruce de diversas determinaciones que no parten de ella. La antinomia causal pone frente a ella el determinante del deber. Pero este determinante, sin embargo, no sólo se tiene como insuficiente para la libertad personal, sino que se ha mostrado verdaderamente como un momento de carencia de libertad. Por tanto, aquí queda eliminado. ¿No sucede aquí más bien que la consciencia, y la persona con ella, recae en la determinación universal de la naturaleza, que la abraza por todas partes y la atraviesa sin estorbos? ¿La autodeterminación no es necesariamente apariencia?

Todavía se puede formular la pregunta de un modo más perspicaz así: suponiendo que la consciencia esté determinada ontológicamente en todos sus componentes parciales, ¿hay aún en ella un sentido de la libertad de la consciencia que se pueda mantener?

Es claro que aquí no es suficiente para una solución el concepto de libertad «positiva». Todo componente positivo —a no ser uno axiológico, que aquí no cuenta— ya estaría incluido en la estructura de los determinantes ontológicos. Pero aún menos puede tratarse de «libertad meramente negativa». Prescindiendo por completo de que ésta sólo puede existir frente a los valores, no frente a la necesidad ontológica, es el mero «lugar vacío» en el entramado, también en contra del sentido de la autodeterminación positiva.

f) Estructura categorial de la compleja relación de condición

La respuesta parece tener que resultar negativa. Sin embargo, precisamente en este punto responden bien las leyes de la dependencia categorial. Según ellas, siempre hay un espacio de juego ilimitado sobre la determinación total de cada nivel del ser para una forma más alta del ser con su propia y correspondientemente más alta determinación. Y cada una de estas formas es «libre» necesariamente frente al entramado entero de las más bajas.

La relación entre muchas condiciones simples dispares y un condicionado complejo, pero unitario, no es nunca una relación de estar condicionado absolutamente unívoca. Las condiciones concretas son distintas en la complexión que fuera de ella. El complejo actúa sobre ellas condicionándolas retroactivamente. Pero el complejo como tal no está contenido, a su vez, en ellas, sino que siempre es un *novum* categorial frente a todas ellas. La mayoría de las veces se pasa por alto este hecho ontológico básico porque se aprecia involuntariamente toda relación de condición por analogía con la relación causal. Aunque, estrictamente tomada, en la relación causal no sucede de manera distinta. Pero la dependencia unívoca e irreversible que aquí reina entre lo temporalmente anterior y lo posterior cubre, para la mirada dirigida a lo concreto, la estructura —no preformada como tal en las causas— del efecto complejo. Si nos servimos de ejemplos de complexiones realmente más altas y menos transparentes, como acaso en las manifestaciones de la vida, salta a la vista también aquí el *novum* categorial del resultado global.

Entonces, se puede decir: la resultante unitaria compleja siempre está y no está contenida en los componentes simples y divididos. Está contenida —en tanto que todo en ella está condicionado hasta el final por los componentes y, con el más insignificante cambio en ellos, ella misma también cambia; no está contenida —en tanto que la peculiaridad de la resultante compleja como tal presenta una estructura categorial que es más alta, por el orden, que todos esos componentes y no se agota de ningún modo en ellos. Ahora bien, esta peculiaridad siempre es lo característico, lo esencial —al menos en la esfera del ser de la resultante. Cae en un plano distinto del ser, en uno más alto, en uno que se encuentra entre las categorías más altas.

En esta doble relación no hay, por tanto, ninguna contradicción, ninguna antinomia; simplemente se refleja en ella la relación recíproca de dos

leyes de dependencia categorial (véase cap. 63 c y 70 b). El «estar contenido» corresponde a la ley categorial básica (a la ley de la fortaleza); el «no estar contenido», a la ley de la libertad (asimismo, naturalmente, a la ley de la materia). En el sentido de la primera, hay la necesidad absoluta, que reina desde las configuraciones más bajas a la más altas; las más bajas son las más fuertes; ninguna formación más alta puede lograr algo contra ellas. Y la necesidad determinista absoluta sólo significa este estar vinculado hacia «abajo», pero no un estar preso del estar condicionado. Pues esta necesidad no es un simultáneo estar vinculado «hacia arriba». Esto es lo que expresa la otra ley: no hay un estar vinculado del *novum* categorial como tal a los elementos que acoge y sobre los que se alza; la peculiaridad de la configuración más alta convierte a las configuraciones más bajas meramente en materia, en base pasiva e indiferente. Ella misma, con todo lo que se sigue de ella, es autónoma, «libre» categorialmente sobre ellas. Tiene su determinante específico en sí misma.

Este es el esquema según el cual se soluciona la aporía de la posibilidad ontológica de la libertad personal —al menos por principio. Dar luz en las individualidades de los complejos ónticos de condición sería temerario. Aunque se pudiera aisladamente, la totalidad de las condiciones —y únicamente importa esto— seguiría siendo inalcanzable para la evidencia. Pero no se precisa de la misma para entender en principio la posibilidad ontológica, la posibilidad conjunta de la libertad personal y el determinismo absoluto, universal (de ninguna manera meramente causal), del ser. El determinante unitario categorial e independiente sobre el entramado de los componentes es de cierto la persona moral sobre la base de la relación universal y ontológica de dependencia.

Claro es que esto, a su vez, también sólo «en el principio». La certeza no significa que toda persona en cada momento, en cada acción o en cada conducta, fuera necesariamente libre. Esto no se correspondería tampoco con el fenómeno moral. Por lo común, el hombre es, en muchas clases de dirección, incapaz de imputación y de responsabilidad; quizás, incluso, nunca es «por completo» capaz de responsabilidad, un ser «completamente» libre. Pero puede serlo —por principio— y debe serlo. La libertad moral es un situarse a la altura de la humanidad en él, aunque no pueda estarlo cada uno en cada momento. Y si ya la más insignificante fracción del ser libre real confirma la realidad de su libertad, ya es la prueba de que no sólo es una configuración dependiente de principios determinantes, sino

también a la vez un principio determinante junto a otros principios —y por cierto, cada uno por sí un principio propio e individual. Ontológicamente, en esto no radica ninguna dificultad, pues un principio es indiferente hacia si determina una única configuración o muchas; o también a si no determina ninguna.

g) Libertad moral y categorial

La relación ontológica que aquí existe no es de ninguna manera única en su género. Siempre que se cortan diversos componentes del ser en una configuración compleja, existe la misma relación. Los componentes concretos se anulan en la resultante. En cierto modo, están paralizados en ella como en un equilibrio más alto de los momentos parciales. La configuración compleja es de forma y orden de ser más altos. Incluye todo en sí, asimila todo a su esencia, lleva a cabo en cierto modo una total «reflexión en sí» de los componentes. Sólo es un símil diferente para la misma cosa si se dice: la configuración más alta «pende» imponderablemente sobre los elementos ónticos. Pues de hecho se halla en un plano del ser distinto. Esto quiere decir que en ella se presenta algo existente de orden diferente —algo existente de igual *modus* de realidad efectiva y, en esa medida, también, a su vez, totalmente de igual terrenalidad, pero incomparable con esos elementos ónticos por la estructura y la constitución interna.

Así sucede con el peculiar ser categorial de lo orgánico en su relación con todo lo inorgánico, lo cual, como componente de su ser, con toda su legalidad más baja (acaso mecánica o de cualquier modo física) y su modo de determinación más bajo, se adentra en su complejo. Su modo de ser característico, el ser de la vida, es tan ónticamente real como el de los componentes; pero estructuralmente no se agota ni en uno de ellos, ni tampoco en su suma. Esto es lo que el modelo cuantitativo de toda explicación «mecánica» de la «vida» no puede agotar. Aquí radica la eterna razón del vitalismo frente a todas esas teorías, en la medida que él mismo sigue siendo consciente de la impenetrabilidad de su objeto y de la irracionalidad de su propio principio —del principio de la vida— y no recurre, corto de vista, a la primera categoría más alta mejor conocida (acaso al principio finalista). De un modo más fuerte que en la relación de los procesos fisiológicos (por ejemplo, el de asimilación y disimilación), se expresa esto en la vida de la especie, donde en la relación de mortalidad y reproducción de los individuos se despliega un tipo de conservación

completamente peculiar, que no está a disposición de ninguna configuración más baja. Esta conservación de la vida no es subsistencia —pues la subsistencia es la persistencia de la configuración más baja (como, por ejemplo, la de la energía) al cambiar la más alta— sino una especie de super-existencia de la configuración más compleja y más alta según el orden al cambiar las más bajas. Pues la vida precisamente con su principio más alto persiste sobre el flujo de los individuos.

Un tipo completamente distinto de configuración del ser es el que existe en la persona moral. No obstante, también es una super-existencia *sui generis* lo esencial en ella. Pero aquí es precisamente lo individual lo que tiene su modo de ser peculiar sobre los componentes. Esto, por principio, no cambia el estado de cosas. No importa la conservación, sino la independencia. Ninguna de las dos configuraciones consiste en los componentes. Y en ambos casos la configuración más alta y más frágil se presenta a la vez como la superior frente a los componentes. No, desde luego, como la más fuerte —pero sí como la dirigente.

Todo tipo más alto de ser, con su peculiar formación categorial, es *eo ipso* «libre» sobre el más bajo. Para esto basta su mero ser más alto; y toda dependencia de la configuración más baja sólo significa en él el inevitable ser más fuerte de lo más elemental, no la ingerencia en su peculiaridad. Esta ley categorial de la libertad es absoluta. También en la antinomia causal va a parar todo a ella. La libertad de la voluntad —considerada ontológicamente— sólo es un caso especial de la libertad categorial. Pero, claro está, es un caso muy específico, profundamente diferenciado en contenido frente a la libertad del ser vivo sobre la naturaleza carente de vida o frente a la libertad de la consciencia (por ejemplo, del pensamiento, de la fantasía) sobre la necesidad inmutable de los procesos vitales. Así como no se puede dudar de que lo vivo como tal tiene todavía sus propias leyes internas, si bien nosotros no las podemos captar; así como desde Aristóteles es un hecho definitivo que el pensamiento tiene sus peculiares principios «lógicos», a los que está sometido independientemente de toda la legalidad de la consciencia sobre la que se alza como una configuración de otra índole —una evidencia que desde su descubrimiento ha experimentado muchas necias malas comprensiones, pero ni un único ataque serio—; así puede considerarse como en principio perfectamente claro y en correspondencia con la

estructura global de los niveles de estratificación ontológico-categoriales que, en el estar inclinado, en el querer y en la conducta moral de la persona concreta, interviene una ley peculiar que sólo a ella le corresponde, una auténtica autonomía positiva de la persona junto a todo estar condicionado interno y externo, y que en ésta consiste su autodeterminación. Pues aquí, al igual que en el mundo del pensamiento, no se puede desconocer la tangible peculiaridad de la formación. Autonomía orgánica, psicológica, lógica y ética se parecen perfectamente entre sí en su estructura ontológica básica. Sólo son niveles diferentes del ser, de peculiar y muy diferente actualidad problemática. También es en ellos de muy diferente cognoscibilidad el entramado de los componentes categoriales más bajos sobre los que se alzan. Pero todo esto no son diferencias ontológicas fundamentales, sino sólo graduaciones de tipo secundario. Por eso, la analogía del estado de cosas tiene contundente vigor para la cuestión principal de la libertad de la voluntad.

b) El límite del problema

La última palabra en todo esto ha de trazar la línea fronteriza hasta la que se puede seguir el problema de la libertad. Dos evidencias de diferente clase y origen son las que aquí se alcanzan y dan en común una imagen del estado de cosas. La libertad de la persona moral es, en primer lugar, éticamente necesaria y, en segundo lugar, ontológicamente posible. Lo primero significa que los hechos complejos de la vida moral sólo pueden existir bajo su presuposición; lo último, que toda la serie de cuestiones básicas más universales y mas elementales, tal y como están resumidas en el problema del conocimiento y del ser, no contienen nada en su más amplia extensión que contradiga seriamente esta libertad exigida por el problema ético.

No se puede hacer más en el problema de la libertad. Para la demostración de la necesidad ontológica no son suficientes los datos. Sólo las series completas de condiciones pueden dar como resultado si la libertad de la persona es o no ontológicamente necesaria. Y si se considera que en sentido estricto sólo estaría demostrada la existencia real de la libertad con la necesidad ontológica —pues según las leyes modales sólo la necesidad y la posibilidad juntas constituyen la efectividad ontológica—, se ve claro que aquí radica el límite del problema, más allá del cual no lleva ninguna evidencia humana.

Una «demostración» estricta de la libertad de la voluntad no se puede efectuar. Tendría que demostrar la necesidad ontológica. El engranaje de necesidad ética y posibilidad ontológica no lleva muy lejos. Por otra parte, no se debe subestimar tampoco la importancia filosófica de este engranaje. Es una certeza hipotética de la libertad de la voluntad la que se da en él; y de alto grado, por cierto. Pero el matiz de lo hipotético mismo no se puede superar aquí como tampoco en el problema del conocimiento y del ser.

Ahora como antes sigue teniendo abierta la puerta el escepticismo ético. Si es capaz, por su parte, de traspasar el umbral, no se lo puede rechazar con argumentos hipotéticos. Pero el pesimismo filosófico aquí estaría injustificado. Pues no es capaz. Le corresponde la carga de la prueba, tiene que explicar la apariencia cuando discute el ser; pues es él el que toma sobre sí la lucha contra la importancia de los fenómenos. No puede llevar la carga de la prueba sin convertirse en teoría positiva. Por consiguiente, no sólo deja de tener para sí la «fortaleza nihilista» de la posición escéptica, sino que también se precipita en esa aporía de la que vimos que su solución, mediante el rodeo característico de todas las teorías artificiales, recae involuntariamente, pero forzosamente, en justo lo mismo cuyo rechazo presuponía, en la libertad de la voluntad.

La ganancia del límite del problema es un conocimiento completamente positivo en relación con este estado de cosas. No sólo no hay nada en esta ganancia que contradiga la libertad personal a la que todas las perspectivas de la ética remiten, sino precisamente ella también eleva a la categoría de certeza —y a certeza absoluta, por cierto, y no meramente hipotética— que todo rechazo pensable de la libertad, ya sea escéptico u orientado de cualquier otra manera, permanece necesariamente suspendido en el aire, porque ese rechazo no puede presentar ni un complejo de hechos que hable a favor de él, ni tampoco un argumento de principio que hable ontológicamente contra la libertad.

Ciertamente, el escepticismo sigue teniendo abierta la puerta. Pero permanece fuera. No puede dar el paso por sí más allá del umbral. Y quien no le tiende la mano tentado por su fantasmagoría y no lo introduce ilegítimamente, permanece sin ser molestado por él en el campo de la ética.

Sección VI:
Apéndice a la doctrina de la libertad

Capítulo 84. Debilidades aparentes y reales de la teoría

Que los argumentos aquí empleados no son suficientes y que la teoría entera de la libertad no es una teoría acabada, no precisa de más palabras tras lo dicho. No nos podemos dejar engañar sobre este defecto, que es inherente a esta teoría, por el despliegue de una mayor perspectiva metafísica, así como tampoco por la solventabilidad de ciertas aporías en ella. Toda justificación aquí estaría mal traída.

Tampoco se precisa de ella en vista del estado del problema. El problema de la libertad formulado con perspicacia es demasiado joven para estar maduro. Y, en definitiva, el desarrollo del segundo y más alto estrato problemático en él, tal y como comienza con la antinomia del deber, se encuentra todavía completamente en los primeros inicios de elaboración. En este punto, toda investigación de un individuo sólo puede tener el carácter de un intento.

No obstante, no todos los defectos de la teoría que saltan a la vista son defectos reales. Entre ellos, los hay también aparentes. Estos defectos se hacen notar como una cierta insatisfacción, la cual arraiga en que el concepto desarrollado de libertad no se corresponde con las expectativas que se aguardaban. Mientras se está cautivo de las expectativas no se considera que ellas mismas quizás configuren un falso criterio. El único criterio legítimo lo constituyen, naturalmente, los fenómenos éticos manifiestos; y fuera de ellos, nada. La teoría los tiene que hacer justicia. Cualquier otro criterio es arbitrario.

Un defecto aparente tal es, por ejemplo, el de que la libertad de la persona puesta de manifiesto aquí no es absoluta.

Esto no sólo se muestra en que (como ya fue apuntado, cap. 83 f) no toda voluntad humana es libre; en que, junto a la voluntad libre, también existe la carente de libertad y quizás predomine con mucho. Se muestra más profundamente también en que incluso la voluntad libre sólo es libre siempre en parte, esto es, que sólo hay en ella un determinante independiente entre muchos heterónomos, que vienen de fuera. Que esto no se corresponde con las orgullosas pretensiones de la consciencia humana de independencia, se tiene que decir al que se adormece en la problemática

filosófica con tal orgullo. ¿Pero es precisamente por eso una debilidad de la teoría?

La debilidad es aparente. Precisamente los fenómenos muestran que la voluntad humana no es absolutamente libre. También el saber psicológico del estar múltiplemente condicionado y de la múltiple dependencia se incluye en el conjunto de los fenómenos. Esta dependencia, como es sabido, va tan lejos que la libertad aparece en medio de ella solamente como un milagro. Por tanto, precisamente el concepto de una voluntad parcialmente libre o sólo relativamente libre corresponde a los fenómenos. Si la teoría demostrara una voluntad absolutamente libre, demostraría algo falso. Demostrar demasiado no es demostrar nada. Lo que únicamente corresponde al fenómeno es esto: en medio de los muchos determinantes heterónomos de la voluntad, hay uno autónomo y que es suficiente como base de la autodeterminación, de la imputación, de la responsabilidad y de la culpa; es suficiente también para la portaduría de los valores y disvalores morales. No por eso necesita estar presente siempre y en todo querer efectivo; pues no toda voluntad es libre, no todo hombre en cada momento es verdaderamente capaz de imputación moral.

Así, pues, hasta este punto el defecto podría radicar, efectivamente, no en la teoría, sino en su objeto, en la imperfección de la libertad humana misma; y en último término, en la imperfección del ser humano-moral.

* * *

Pero es más arriesgado que se formule la pregunta del siguiente modo: ¿Qué voluntad humana es libre? Si no es libre toda voluntad, aunque —por principio— pueda y deba serlo, ¿en dónde estriba la diferencia? ¿Y en qué se puede diferenciar en un caso dado la voluntad libre de la carente de libertad?

Hay bastantes intentos de contestar estas preguntas. Ya en la diferenciación kantiana entre voluntad pura y empírica hay un intento de solución, en tanto que la voluntad pura ha de ser libre y la empírica, portadora de todo el estar psicológicamente vinculado a factores heterónomos. Esta concepción lleva a la peligrosa cercanía de la conocida mezcolanza entre la oposición de voluntad buena y mala con la oposición entre voluntad libre y carente de libertad. Y esto es la negación completa de

los fenómenos: si la voluntad mala no es libre, ¿cómo se le podría atribuir la culpa, incluso como sería posible mismamente la consciencia de culpa del autor?

Pero si por voluntad «pura» no se entiende la voluntad buena, sino, acaso, una voluntad transcendental, y por voluntad empírica, la psicológicamente fenoménica, la diferencia queda modificada. Evidentemente, la voluntad transcendental como tal no es la de una persona real; se halla en la fingida esfera de un «sujeto ético en general». Entonces, la culpa y la responsabilidad le tendría que tocar a éste último y no a la persona real. Este error capital ya ha sido antes rechazado; es el πρῶτον ψεῦδος de la «libertad transcendental» (véase cap. 72 b).

Si se tiene a la vista lo insatisfactorio de tal confusión conceptual, se puede entender que Nietzsche —claro está que en una tendencia orientada de modo completamente distinto— no pueda hablar ya de voluntad libre y carente de libertad, sino sólo de voluntad fuerte y débil. Al menos esto es consecuente. Y no necesita significar de ninguna manera también el abandono de la libertad de la voluntad (como en Nietzsche). Entonces, por voluntad fuerte sólo se puede entender, no la voluntad que se abre paso exteriormente de modo desconsiderado en la acción, tampoco la internamente apasionada o sin escrúpulos, sino ésa en la que el determinante autónomo domina en fuerza determinante a los heterónomos. Pero de este modo no se indica ninguna diferencia, sino sólo se dice una vez más lo mismo que de todos modos se halla en el concepto desarrollado de la libertad moral. Según esto, no se puede indicar *in concreto* qué voluntad es fuerte como tampoco qué voluntad es libre.

No sirve de nada que se comprenda como voluntad libre la voluntad que busca a lo lejos, dirigida a ideas. Esto también yerra la diferencia mentada. También las ideas pueden estar sugeridas heterónomamente. Y por otra parte la voluntad que falta a sus últimos objetivos no es inocente de esta falta, por tanto, no es carente de libertad. En general, la más errónea de todas las representaciones tradicionales es la de que, con la cualidad de valor moral de la conducta, también se incremente la libertad moral; esto es, que la voluntad cuanto más hacia arriba apunte en la escala del valor, tanto más libre es. Precisamente la voluntad tiene que ser libre asimismo en su maldad y envilecimiento, en tanto que se trate verdaderamente de maldad «moral».

El resultado de todos estos esfuerzos por una señal diferenciadora es la evidencia de que no tenemos ninguna y que el pensar filosófico, hasta donde sea capaz de seguir el problema, no tropieza nunca con ninguna así. No podemos indicar de ningún modo qué voluntad es libre y cuál no. No hay en la ética ningún criterio de la libertad —tal y como en el sentimiento del valor hay el criterio del bien y del mal. El ser libre y el ser carente de libertad la voluntad es un criterio de otra dimensión.

Esto es un defecto de la teoría, pero es un defecto sólo desde el punto de vista de las exageradas expectativas. ¿Hay algún fenómeno ético que contradiga la falta de un criterio firme? ¿Hay una certeza del sentimiento para la capacidad ajena para la responsabilidad y la imputación que pueda equipararse, por ejemplo, con la certeza del sentimiento del valor moral? Evidentemente no la hay. La proposición «no juzgues» no tiene sentido meramente en la defensa ante la falta de amor o ante la orgullosa satisfacción de enjuiciar; expresa también la imposibilidad de saber si hay culpa o no, esto es, de saber si fue querido «libremente» o no. Precisamente quien es moralmente sensible siempre es consciente oscuramente de esta imposibilidad. Sabe que no hay ningún rasgo distintivo de la libertad. Por eso, para él, conserva algo del carácter del riesgo toda imputación y todo juicio moral categórico.

Lo que aparece como una debilidad de la teoría y, tomado absolutamente, también lo es, se muestra coincidente con el fenómeno ético y encuentra su justificación hasta ese punto. Precisamente es característico de la consciencia moral el no saber sobre la libertad o la carencia de libertad en un caso concreto.

Sin embargo, no se puede tampoco exagerar esta teoría. No hay que olvidar aquí que la libertad también tiene un carácter de valor y que ella, a su vez, con este lado axiológico suyo, es objeto del sentimiento del valor. Y en el sentimiento del valor hay siempre un criterio de lo dado. Claro está que precisamente en este punto nuestro sentido del valor está bastante mal formado. Pero de todas maneras aquí radica una posibilidad de diferenciar. Y quizás no hay que rechazar que este sentido para el valor de la libertad o carencia de libertad de la conducta de una persona intervenga de hecho en todo juicio moral.

Pero decidirlo precisaría de un especial y particularizado análisis de acto —de un trabajo que todavía aguarda a la joven fenomenología de la consciencia moral.

* * *

La pregunta por el saber sobre la libertad y la carencia de libertad que es de importancia decisiva para el andamiaje de la ética constituye sólo una de las muchas preguntas que tienen que permanece abiertas aquí. Completar, enumerándolas, toda la serie sería un trabajo arduo e ingrato. En vez del cual, toquemos aquí sólo dos preguntas más, de cuyo tratamiento pudiera recaer alguna luz sobre la cuestión principal.

En toda esta investigación, sólo se ha tratado de la libertad de la persona en su conducta, en su querer, en su estar inclinado, etc. La presuposición de este conjunto de actos es la de que los valores están dados de algún modo a la consciencia moral —en el sentimiento del valor— y que en esos actos siempre está contenida de un modo u otro una decisión respecto a los valores sentidos y a las exigencias del deber sentidas. Ahora bien, el sentimiento mismo del valor nunca es completo; lo que llega a ser sentido o incluso intuido siempre es únicamente un recorte del reino del valor. ¿Qué ocurre, entonces, con la falta contra valores que no están dados al sentimiento del valor?

Lo más lógico es responder que no son en absoluto faltas morales, que esas faltas no son imputables, porque no se producen por una decisión libre; sólo es posible una decisión libre a favor o en contra, pero siempre frente al valor vivamente sentido. Pero esta respuesta es muy precaria si se la refiera a casos de delitos muy elementales —como la brutalidad, la codicia sin escrúpulos, la carencia de honradez—, donde es evidente que incluso en el carente sentimiento para el disvalor (por tanto, también para el valor) ya hay una minusvalía moral. Hay factores oscurecedores del valor en la vida anímica de los que la persona no es de ninguna manera inocente. Piénsese sólo en el conocido fenómeno del embotamiento moral mediante los repetidos delitos propios o en el muy justificado dicho de los «pequeños dedos» que tiende el diablo. También ha sido repetida desde Aristóteles con frecuencia la afirmación: el hombre es culpable incluso de su no saber sobre el bien y el mal; depende de él no estar cautivo del no saber[74].

Por tanto, junto a la libertad de la voluntad frente a los valores contemplados, ¿hay también aún una libertad de la intuición misma del valor? ¿O al menos una libertad del sentimiento primario del valor?

---

[74] Véase para esto Aristóteles, *Eth.Nicm.*, Γ, cap. 7, en especial el pasaje 1114 a 1 y ss: ... ὡς ἐπ᾽ αὐτοῖς ὂν τὸ μὴ ἀγνοεῖν.

No podrá negarse una cierta dependencia del sentimiento del valor en su amplitud y perspicacia del esfuerzo del hombre por lo bueno —si se siguen simplemente los fenómenos. Por otra parte, no cabe duda de que el individuo puede ampliar voluntariamente su contemplación del valor —ya sea mediante la más estricta disciplina moral. Por tanto, si hay una libertad del sentimiento del valor, en todo caso es una libertad delimitada en medida completamente distinta que la capacidad actual de decisión frente a los valores contemplados. Es lógica la suposición de que una libertad de la contemplación del valor se extiende únicamente a esos valores que ya eran vistos y, por eso, sólo por propia culpa —ya sea por embotamiento o por abandono (δι' ἀμέλειαν)— pudieron desaparecer de la mirada para el valor; pero no a esos que la mirada para el valor aún no ha alcanzado. La libertad de este tipo atañería, entonces, sólo a la alternativa entre la defensa y merma de la contemplación del valor dada, pero no al descubrimiento de nuevos valores no contemplados y no sentidos.

Entonces, aquí hay un problema adicional que, manifiestamente, se puede seguir mucho más hondamente en sus aporías internas; un problema que también podría arrojar una nueva luz sobre todo el estado del problema de la cuestión de la libertad. Se trataría especialmente de investigar más detalladamente los límites de esa libertad de la contemplación del valor y su relación interna con la libertad de la voluntad. Naturalmente, es lógico suponer aquí una más honda y decisiva relación de estar recíprocamente condicionadas las dos libertades.

Pero esta investigación tiene que seguir estando condicionada a una investigación distinta y más especial.

* * *

Otra pregunta que aquí se junta es la de si el desarrollo del hombre hacia la libertad moral descansa, a su vez, sobre la libertad; la de si el hombre, por tanto, también carga con la responsabilidad de su ser carente de libertad como con la de todas las demás minusvalías morales.

No se puede dudar de que en general hay un desarrollo hacia la libertad moral, así como también un retroceso hacia la carencia de libertad. Y si no fuera evidente con toda concreción al moralmente experimentado, se seguiría irrefutablemente del análisis llevado a cabo de la cuestión de la libertad, análisis que dio como resultado que no hay voluntad absolutamente

libre, sino únicamente una relativa o parcialmente libre. La libertad demostrable sólo es una libertad de principio: el hombre puede ser libre, pero no lo es completamente siempre y sin más. Ahora bien, hay que preguntase: ¿el llegar a ser moralmente libre está sometido o no a la intervención de la persona? ¿La recaída en la carencia de libertad es o no ser moralmente culpable?

Ya es seguro antes de toda investigación que diversos momentos exteriores repercuten en el desarrollo de la libertad. Pero con esta evidencia, naturalmente, no está nada decidido. Pese a ello, podría estar en juego un determinante interno de la autodeterminación hacia la libertad y hacia el despertar moral; así como también uno semejante hacia la carencia de libertad, en cierto modo un tendencia a la indolencia moral.

El momento decisivo en esto es que la libertad misma tiene carácter de valor; y por cierto, el de un valor básico que ya condiciona todos los valores auténticamente morales (véase cap. 36 f). Este valor se siente directamente allí donde se trata de la capacidad de la persona de responder por sí, de la capacidad de imputación y de responsabilidad. El sentimiento del valor para esta capacidad es tan universal que, por así decir, el respeto moral de la persona —la base más universal de la conducta personal moral— aparece como una función suya. Que este sentimiento del valor se pueda elevar hasta un querer ser culpable sólo es un caso extremo del fenómeno universal, pero por eso mismo precisamente de la mas vigorosa fuerza probatoria.

Si de esto se quisiera extraer la conclusión: «toda voluntad quiere ser libre», no se acertaría. Hay —tal y como fue mostrado en el valor de la libertad— también la tendencia inversa, la tendencia hacia la liberación de culpa y responsabilidad. Pero no se trata tampoco en absoluto de tal generalización. Es suficiente tener claro que hay la tendencia a la libertad y que no carece de influencia en el despliegue de la «capacidad básica» moral, de esa misteriosa potencia irreducible del ser humano. Esto se encuentra confirmado en el conocido hecho de que se puede despertar y educar en alto grado la capacidad de responsabilidad y la satisfacción por la responsabilidad de un hombre —sobre todo del joven. Pues en general el hombre «crece» moralmente con las grandes tareas.

Pero la aporía que se halla en esto es singular, completamente diferente de las otras aporías de la libertad. Si hay una tendencia a ser libre y esta misma tendencia es, a su vez, libre, parece que presupone ya como

condición justamente lo mismo que tiene como meta. El hombre ya tiene que ser libre para querer ser libre. En tanto que aquí se trata de un mero incremento de la libertad ya presente o germinante, no hay, claro está, ningún contrasentido en ello. Pero quizás no se trata únicamente de esto. Podría haber perfectamente un límite inferior de la libertad presente, por debajo del cual nadie podría llegar al sentimiento del valor de la libertad, a la consciencia de su propio disvalor moral. A la existencia de un límite semejante corresponde una abundancia de hechos —desde la mera indiferencia e indolencia moral hasta el embotamiento de la conciencia y de la responsabilidad.

También podría haber en este punto un defecto real de la teoría. Pues no puede solucionar la cuestión. La investigación del estado de cosas se encuentra aquí todavía hoy en los inicios y precisa de aclaración objetiva fundamental antes de poder sacar determinadas conclusiones.

Capítulo 85. Libertad ética y religiosa

Las dificultades no están agotadas con las nombradas. Los defectos más graves de la teoría —no aparentes, sino reales— todavía no se han tocado. Se dan si se busca el lado metafísico. Emerge, entonces, una serie de cuestiones no solucionadas y presumiblemente insolubles, que existen con independencia del «resto problemático» desarrollado (en el cap.83). Esas cuestiones se diferencian de este «resto problemático» debido a que ya no pertenecen a la ética; por tanto, no necesitan ser tratadas en ella. Son cuestiones límite entre ética y religión.

La filosofía no es únicamente ética. Y así como la filosofía se ha de regir ontológicamente en la ética —para estar cierta de sus fundamentos—, así habría de regirse tanto ontológica como éticamente —y quizás aún en alguna otra dirección— en la filosofía de la religión. Por tanto, se pueden evitar las cuestiones de filosofía de la religión en la ética, pero no las éticas en filosofía de la religión.

Las cuestiones límite, de que aquí se trata, transcienden conscientemente el ámbito de problemas de la ética. Por eso, aquí pueden ser rozadas, desplegadas en el mejor de los casos, pero no tratadas. Pero como existe una conexión profundamente íntima de los dos ámbitos, la perspectiva de la ética lleva más allá de sus propios problemas —directamente a los

problemas religiosos. No como si se siguiera de ellos algo sobre la existencia de Dios o emparentado con ella; no como si se pudiera unir una doctrina de postulados en el sentido de Kant a las cuestiones éticas, sino al revés: suponiendo que la existencia de Dios y el círculo de problemas del sentir religioso estuvieran resueltos de otra manera, entonces lo estarían las tesis de la ética, tesis que, en contenido, se muestran, a la vez, como religiosamente relevantes en alta medida.

Esto es una cosa tan conocida que su justificación no necesita de palabra alguna. En esto se basa que la religión haya reclamado siempre decir la palabra decisiva en ética. Aquí no es el lugar de decidir si esto es un abuso de la religión —parecido al otro abuso de querer decir también en el ámbito teorético-ontológico la palabra definitiva. Quizás también sobrepase los límites de la evidencia humana. En todo caso le resulta a la filosofía bastante difícil tener que luchar por asegurarse libertad de movimiento frente a estas pretensiones. La prestación de la filosofía «crítica», en tanto que su esfuerzo fue la operación de levantar límites frente al comportamiento dictatorial del pensar religioso, no puede estimarse en este punto lo suficiente. Pero como radica en su esencia asegurar a la vez en sus límites la independencia de la religión —y, naturalmente, esto no significa «en los límites de la mera razón», sino precisamente más allá de ellos—, no podemos sustraernos en interés de la ética a la tarea de someter a investigación estos límites en aquellos puntos en que sus problemas le trasciendan.

La mayor parte de los problemas éticos, con independencia de su significación intra-ética, cae a la vez bajo el punto de vista de la religión —por tanto, bajo un punto de vista que tendría que permanecer excluido en toda la serie de nuestras investigaciones. Son simultáneamente problemas religiosos también: bien-mal, valor-disvalor, mandato-prohibición, voluntad, disposición de ánimo, culpa, responsabilidad, libertad, carencia de libertad. Antes de que la ética filosófica se apoderara autónomamente de sus contenidos problemáticos —y mucho después todavía junto a ella— ha sido la religión la que se ha ocupado de ellos.

Pero como esos problemas caen para la religión bajo un punto de vista distinto y superior, no pueden ser para ella lo mismo que son para la ética. Esto no es contradictorio en sí. Pudiera ser que la religión configurara simplemente el estrato problemático más alto, en el cual los viejos contenidos se presentaran desde nuevos y más enriquecidos lados. Que una

relación así existe en la idea, se puede suponer tranquilamente sin hacerse culpable de violentar uno y otro ámbito, mientras que al menos se siga siendo consciente de que se trata meramente de una suposición. Tampoco se hallan las relaciones de manera que la simple aparición de una contradicción destruyera una suposición así. Las antinomias no demuestran nada en contra de la coexistencia real de lo antinómicamente separado, aunque ellas se muestren como auténticas antinomias, esto es, aunque deban ser insolubles. Sólo demuestran la incapacidad del pensamiento para comprender la coexistencia.

Mucho más importante es afirmar tales antinomias cuando aparecen. Pues en ellas, si en alguna parte, se pueden perfilar mas detalladamente los grandes restos problemáticos metafísicos, al menos en su posición fronteriza. La única tarea que le corresponde a la perspectiva ética en esta dirección —la última con la que nos tenemos que ver— es, por eso, la de poner de relieve estas antinomias entre ética y religión en la medida que ambas tienen el mismo objeto.

* * *

De tales antinomias, se puede enumerar sin dificultad toda una serie. De esa serie, sean recogidas aquí sólo cinco, las cuales sirven de base más o menos a todas las más especiales, y que son suficientes, además, para abarcar por principio el estado de cosas. De ellas, las tres primeras configuran un grupo reducido, conciernen a las divergencias en contenido; en cambio, las dos últimas conciernen al problema de la libertad con esa modificación peculiar que padece en el tránsito de la ética a la religión.

La primera antinomia es la de la orientación práctica global o la de la tendencia al más acá y al más allá. Toda auténtica religión tiende, desde la existencia dada, a un más allá «mejor». La ruda acuñación que está tendencia ha experimentado ocasionalmente —la cual, en definitiva, es consecuente— apunta a que este más acá no tiene ningún valor propio —a no ser como preparación del más allá. Los auténticos valores en sí se hallan todos en el más allá. La vida verdadera es otra, no la denominada «real», en la que nos encontramos. De ahí esta exigencia: el más acá con sus valores aparentes tiene que ser sacrificado en favor de esa vida verdadera y sus valores, pues nadie puede servir a dos señores. Un tender que apunta a valores de este mundo por mor de ellos es malo; en el seno de este mundo,

sólo es bueno lo que tiende más allá de él. La consecuencia es la devaluación del más acá, la renuncia del hombre a la vida dada y, en la idea, la huida general del mundo.

En la ética sucede completamente al revés. Ella está orientada por completo al más acá. Las materias de todos los valores morales atañen a la conducta concreta del hombre en este mundo con hombres de este mundo. En este mundo también se halla el escenario de los ideales morales más lejanos. Desde el punto de partida ético, la tendencia al más allá es contraria al valor, justo como la tendencia al más acá desde el punto de partida religioso. Es un despilfarro y un desvío de la fuerza moral de los verdaderos valores y de su realización y, por eso, es inmoral. Para el tender moral, toda transcendencia es una apariencia engañosa. E incluso cuando —como en la autorrenuncia y en la satisfacción del sacrificio— puedan ser compatibles, por el contenido, la tendencia al más acá y al más allá, la tendencia misma queda éticamente devaluada en cuanto que, en el sacrificio, coquetea con una parte mejor en el más allá.

Esta antinomia no se puede solucionar mediante ninguna componenda. Que sorprendentemente ambas sean sostenidas en su plena rudeza, sólo testimonia la inconsecuencia humana. En el fondo, son estrictamente contradictorias. Cada una de ellas dice no a la otra. Necesariamente, una de las dos tendencias tiene que ser ilusoria. Si la contradicción ha de solucionarse, no será en ningún caso para la *ratio*, sino más allá de ella, en lo irracional.

La segunda antinomia traslada la contradicción a la relación entre el hombre y la divinidad en tanto que supremo sustrato de valor. No coincide con la primera, sino que se cruza con ella. A la ética, en último término, le importa el hombre; al pensar religioso, Dios. Su reinar, su obrar, su voluntad, son donantes de normas tanto en el más acá como en el más allá; el hombre le importa en segundo término; para el hombre, es bueno lo que Dios quiere. Ante la voluntad de Dios, la suya es buena o mala, según que humildemente la reconozca y la ponga humildemente sobre la suya o no.

Esto también es una plena y auténtica antinomia, no solventable para la razón. Radica en la esencia del hombre que, para él, éticamente sea el hombre lo más importante, lo más actual y, a la vez, también lo más alto y lo mas rico en responsabilidad de todo lo que aparece en su horizonte; ciertamente no la propia persona como tal, pero sí lo personal en cada ser

humano. Que para él hubiera por encima algo en el cielo o en la tierra, aunque fuera Dios mismo, sería éticamente erróneo, inmoral, una traición al hombre —el cual únicamente está orientado hacia el hombre. Algunas doctrinas religiosas han tenido en cuenta esta ley esencial, en la medida que presentan la entrega a Dios como la verdadera preocupación del hombre por sí mismo —por ejemplo, por la salvación de su alma. Pero esto ya es una componenda, también desde el punto de vista de la religión. Pues radica en la esencia de Dios que sólo pueda ser él, y nada fuera de él, la meta de las metas, lo más importante y más actual para todo ser finito que lo experimenta; y a su lado, todo, también el hombre, es fútil.

La tercera antinomia se relaciona con las dos indicadas y, sin embargo, es distinto de ellas. Como aquéllas, ésta también es axiológica en lo esencial. Pero no se refiere al contenido, sino al origen de los valores.

La tesis de que los valores éticos son autónomos, esto es, que ellos son valiosos no por mor de algo distinto, sino puramente por sí mismos y por mor de sí mismos, es (tal y como se mostró) el fundamento necesario para toda ética que merezca el nombre. El sentido concreto de la tesis es que no hay detrás ni una autoridad, ni una decisión inapelable, ni una voluntad —pues en ese caso no podría ser su evidencia absoluta y apriórica—, menos aún la relatividad del mantener humano, sino que hay algo en ellos mismos que muestra su naturaleza irreductible.

La religión opone a esta tesis la antítesis siguiente: toda exigencia moral del deber es, en el fondo, mandato de Dios, expresión de su voluntad y, por eso mismo, su contenido es sentido por el hombre, al que se dirige el mandato, como valor moral. Pues la moralidad existe en la vida por mandato de Dios. De este modo, los valores morales son no-autónomos, heterónomos. Están dados por una decisión inapelable de Dios. Es indiferente qué tipo de giro se dé a este pensamiento. No constituye ninguna diferencia para la heteronomía de los valores que se diga «Dios dicta qué es bueno», o «Dios es lo bueno» o «en el valor de Dios (de lo sagrado) como el valor absolutamente más alto, se fundan todos los valores morales». Al menos en el último caso estarían fundados todavía axiológicamente, aunque no ético-axiológicamente; en los dos primeros casos supra-axiológicamente por completo, pues ni Dios mismo, ni su decisión inapelable, despunta en el peculiar modo de ser ideal de los valores. Se puede prescindir de todas las adicionales cuestiones de interpretación para el sentido básico de la antinomia.

No puede caber ninguna duda al que capta el estado del problema que esta antinomia, aunque no sea tan actual como las dos primeras, va con seguridad al fondo como ellas. Pero que asimismo es una auténtica e insoluble antinomia se puede ver en cómo la tesis y la antítesis se excluyen entre sí, también allí donde, respecto al contenido, no existe ningún fundamento para la oposición. Radica en la esencia de Dios el que, en un mundo que es su pensamiento y su obra, nada pueda ser valioso más que debido a que él lo quiere, lo encomienda, o que de algún modo se sigue de su ser; igualmente el que sólo de este modo tenga la fuerza de un deber ser. Y si a su lado hubiera valores existentes en sí, Dios tendría que decirles que no o sancionarlos mediante su voluntad.

Pero en la esencia de los valores radica tener fuerza de convicción y evidencia y capacidad de dirigirse al hombre como deber inmutable, y hasta el punto de que sólo su materia misma —y en tanto que tal— lleve el carácter de valor concernido; por tanto, que nadie —aunque sea por la más poderosa decisión inapelable— pueda hacerlos evidentes encomendándolos, puesto que ya se respaldaría en su propia fuerza de evidencia. Pero en este caso toda recomendación es superficial. Así, pues, Dios podría en el mejor caso dar énfasis en el hombre, mediante su poder o autoridad, a valores que de todos modos tienen fuerza de validez, pero no prescribir valores como legislador. Pues si prescribiera lo que no correspondiera a los valores existentes, sólo podría ser seguido como mandato, pero no ser sentido como valor.

Así, pues, la contraposición es una contraposición de principio, estrictamente contradictoria, que se burla de toda componenda difusa. Con el sutil equilibrio, sólo se falsean o se oscurecen las pretensiones de ambos lados. Y la falsificación es igualmente funesta por ambos lados.

* * *

Pero las antinomias más fuertes se constituyen en la esfera de problemas de la libertad. Son verdaderas «antinomias de la libertad», que se agregan de modo natural a la antinomia causal y a la del deber, sólo que ya no son de carácter ético. La primera de ellas se puede denominar la «antinomia de la providencia»; la segunda, la de «la redención».

Anteriormente ha sido expuesto hasta qué punto la libertad religiosa es diferente de la libertad moral, aunque en los dos casos se trata de libertad

frente a las mismas exigencias del deber. En la ética, la voluntad está solamente, por una parte, frente a la ley natural y, por otra, frente a la ley moral (los valores). Ambas le dejan espacio de juego, porque la legalidad natural sólo determina causalmente y los valores *realiter* no determinan en absoluto por sí mismos. En cambio, en el sentido de la imagen religiosa del mundo, la voluntad tiene que ver, además, con la providencia de Dios.

Esto es una instancia de poder superior completamente diferente. El curso natural también es muy poderoso, pero es ciego, no prescribe ninguna meta a la que ate al hombre; por tanto, si el hombre tiene el poder de ponerse metas, encuentra indiferente frente a ellas al curso natural y completamente guiable dentro de los límites de la posible adaptación. De modo completamente distinto sucede con la previsión divina. Es teleológica, es un determinismo final. Los fines últimos son lo decisivo en ella. Y como la fuerza determinante en ella es infinita y «todopoderosa» y recorre, además, todo el acontecer del mundo —también el pequeño mundo anímico del hombre—, el hombre es impotente frente a ella con su teleología. Aquí ya no encuentra ningún espacio de juego para su autodeterminación; más exactamente, lo que le aparece como su autodeterminación, es, en verdad, el poder de la providencia divina que actúa a través y por encima de él.

Sólo es necesario en este punto que se recuerde lo anteriormente dicho para ver cuán bruscamente se sitúan de modo antitético estas consecuencias de la providencia divina con la exigencia de la libertad de la ética. En ellas queda anulada absolutamente la previsión del hombre, su autodeterminación se rebaja a apariencia, su *ethos* queda aniquilado, su voluntad paralizada (véase cap. 70 g). Toda iniciativa y toda teleología se traslada a Dios. Pero el fundamento de esta paralización universal es una inversión de la ley categorial básica: la forma de determinación más alta es convertida en la más fuerte, el nexo final es el exclusivamente dominante.

De este modo, el determinismo final de la providencia divina elimina la libertad ética. Pero si se admite la libertad de la persona, se elimina infaliblemente aquél. Ambas cosas se sitúan contradictoriamente la una con la otra, como tesis y antítesis. Hemos visto que esta antinomia de la libertad ya no es una antinomia ética; pues la ética no afirma la existencia de la providencia divina. Tampoco la afirman ninguna de las presuposiciones externo-éticas, sino que sólo la implica el pensar religioso, frente al que es

absolutamente indiferente toda la cadena de problemas de la ética —la ética está más acá del teísmo y del ateísmo. Y únicamente de este modo aparece la antinomia.

No obstante, esta antinomia está enfocada de manera distinta que las tres primeras antinomias existentes entre ética y religión. No consiste sólo en la oposición de los dos ámbitos de problemas, sino que también subsiste en el seno del ámbito religioso mismo. También la religión necesita de la libertad de la voluntad del hombre. Pues precisamente cuenta con la responsabilidad, la capacidad de imputación y la culpa del hombre, tal y como lo demuestra la posición central en ella del concepto de pecado. Por tanto, no sólo la concepción ética del hombre, sino también la religiosa, exige categóricamente su autodeterminación. Junto a la libertad ética de la voluntad, aparece una no menos necesaria libertad religiosa de la voluntad. Pero ésta es completamente distinta de aquélla. Pues en el ámbito ético se solventan, al menos por principio, las aporías de la libertad de la voluntad. Pero una vez que, con la providencia divina, se ha introducido el determinismo final absoluto, se opone a la libertad religiosa un obstáculo evidentemente insuperable. La nueva aporía de la libertad religiosa no se puede solucionar de ningún modo. La libertad religiosa del hombre ya no es libertad frente a ley natural y ley del deber, sino frente a la voluntad de Dios en el mundo y en el hombre mismo. Esto es lo que, por principio, hace insoluble a esta antinomia.

Y sin embargo, si ha de poderse afirmar la imagen religiosa del mundo, esa antinomia tiene que poder ser superada; aunque no para la evidencia humana, tiene que serlo en sí y en oposición a ella. En el fondo es un falso temor de Dios el que en honor de Dios se abandone el *ethos* del hombre. En verdad, de este modo, se degrada al creador del mundo hasta convertirlo en un bobo que no sabe lo que crea. Con lo más alto —la propia divinidad— ante los ojos, tuvo que haber creado una caricatura de la divinidad, un mundo que carece completamente del reflejo divino, de un reflejo que únicamente en la previsión y autodeterminación de un ser creado habría podido hallarse. Y después de que hubo creado así el mundo y puesto al hombre así en él, tuvo que condenarlo por sus «pecados», como si más bien no lo hubiera privado radicalmente de la capacidad de pecar.

No es casual que esta consecuencia suene como una blasfemia. Así ha sido sentida también en toda época. Y por eso, la libertad religiosa, la libertad del hombre también frente a Dios mismo, ha sido afirmada una y

otra vez del modo más profundo por el religiosamente inclinado —en contra de toda razón y de toda comprensión. Claro está que sólo afirmado, pues no cabe pensar aquí en una demostración. No se la puede aceptar sin *sacrificium intellectus*.

No se ha carecido de intentos de demostrarla. La mayoría de ellos han sido de los pensadores dialécticos, en la medida que —ya sea como «justificación de Dios», ya sea como rehabilitación moral del hombre— se han intentado ayudar con una «identidad» de libertad y necesidad providencial. Esto es como mínimo un procedimiento radical; pues lo que aquí es puesto como idéntico es precisamente lo absolutamente contradictorio. Se parece a un acto de desesperación de la razón humana y, como tal, sería en todo caso un respetable testimonio de seriedad filosófica, aunque no dé lugar a la apariencia de una solución, que de ningún modo se logra y, de este modo, se muestra como sofisma.

Todos estos intentos fracasan y tienen que fracasar necesariamente. Ni la «identidad» real, ni ninguna otra clase de síntesis dialéctica se pueden mostrar. Lo contradictorio sigue siendo contradictorio. Toda dialéctica invierte la ley categorial básica, ley sobre la que únicamente puede apoyarse la libertad.

Con esto, claro está, no queda refutado ni la libertad, ni la providencia divina. La manifiesta falsedad de demostraciones y teorías no es nunca, como tal, refutación de la cosa misma. Ésta puede existir en sí perfectamente, pero se mantiene en lo absolutamente irracional. Si se mira más de cerca, el pensamiento religioso tiene que ver en toda la línea de sus problemas con esas puras irracionalidades. Desde luego, la existencia de Dios no es demostrable por nada —y por nada refutable. Lo que aquí únicamente importa es la claridad filosófica sobre el carácter absoluto de los límites de la racionalidad, esto es, sobre que aquí no puede ser establecido nada, ni positivo ni negativo, con la teoría.

* * *

El reverso de la antinomia de la providencia es la antinomia de la redención. Esta antinomia está más próxima a las antinomias axiológicas —pues aquí entra en juego el «valor» de la libertad—, pero en el fondo es una auténtica antinomia de la libertad.

La relación religiosa del hombre con Dios no queda agotada ni con su dependencia providencial de Dios, ni con su posibilidad de pecar ante Dios; culmina con su redención del «pecado» por Dios. El pecado es la misma culpa moral de la que habla la ética, pero no «como» culpa moral, esto es, no como culpa ante el foro de la propia conciencia y de los valores, sino ante Dios.

Radica en la esencia de la culpa moral que sea una carga y que el hombre tenga que tomar sobre sí y llevar esta carga, o bien tenga que ser oprimido por ella. Pero en el concepto religioso del pecado se añade un segundo momento: la carga también le hace al hombre malo, le hace incapaz de lo bueno, le obstruye el camino hacia su elevación moral. Sólo de este modo se convierte para el hombre en una maldición, en un mal destino. Y aquí se encuentra el punto de partida para la obra de Dios en el hombre, la redención.

Por consiguiente, el pecado está marcado como algo sustancial, como algo disociable del hombre y de su obrar. Y la redención —por mucho que, por lo demás, se la quiera comprender revistiéndola simbólicamente— es pérdida del pecado, descarga del hombre de él, liberación, purificación, restablecimiento del hombre. Así, pues, desde el punto de vista religioso, el mal no es en absoluto propiamente la mala acción o la mala voluntad —pues todo esto no puede ser anulado en absoluto, tampoco debe ser eliminado en la redención, más bien sólo es «perdonado», no es imputado—, sino que el mal auténtico es la carga, el tener que portarla, y el estar moralmente impedido por la carga. El ser culpable de la mala acción no le puede ser quitado a nadie, porque es inseparable del culpable —se le tendría que negar el ser culpable mismo e impugnarle, con ello, la capacidad de imputación moral. Pero el pecado, en la medida que es entendido en oposición al sentido moral de la culpa como algo inseparable, puede ser quitado.

La ética no conoce este concepto de pecado. No tiene espacio para él. En la culpa moral no hay nada que se pueda separar de la persona del culpable, nada que exista por sí sustancialmente. Sí hay una carga de la culpa, así como un anhelo del culpable de poderla arrojar. Hay también un límite de la capacidad para soportarla y un hacerse pedazos moralmente bajo la carga. Pero no hay una incapacidad por principio del hombre para lo bueno, debido a ella. La posibilidad de elevamiento moral existe siempre de modo fundamental —y precisamente, por cierto, sobre la base de ese

anhelo y creciendo con él. El anhelo de lo bueno no es nunca y bajo ninguna circunstancia vacía impotencia. Es la fuerza más actual para lo bueno.

Con la libertad moral se relaciona necesariamente la eternidad y la imposibilidad de eliminación de la culpa. La culpa persiste necesariamente en tanto que existan valores que la condenen. Sobrevive a la persona, como también el mérito moral la sobrevive. Nadie se puede desdecir de su culpa si tiene el órgano moral para sentirla. El mal, por mucho que pueda existir materialmente, es cualidad axiológica de la propia conducta; y esa conducta no se puede cambiar ya ni con el cambio espiritual y el «mejoramiento» del culpable, ni por el auténtico perdón del otro. El perdón del otro solamente es un acto moral de su parte y afecta únicamente a su conducta con el culpable, acaso a su estar moralmente por encima o a su saber humilde de su propio no ser mejor. El perdón puede quitar al culpable ese particular aguijón de la culpa que se halla en el merecido desprecio o enemistad del afectado y le devuelve la paz exterior que había perdido; pero no puede nunca quitarle la culpa moral misma. Moralmente hay una superación del mal —mediante el bien, mediante la trasformación interior siempre en primer lugar—, pero no una destrucción de la culpa como tal.

También es erróneo tener como el auténtico mal moral la culpa como tal en tanto que tiene que ser cargada y llevada. Su carga puede ser un profundo displacer, dolor, indigencia anímica, incluso directamente un castigo —y más frecuentemente de lo que se cree, un horroroso castigo. Pero se ve precisamente en el castigo que no es un mal moral. Sólo la acción, la voluntad, la disposición de ánimo, pueden ser moralmente malos en auténtico sentido. La culpa, en cambio, frente a ellas, sólo es consecuencia, destino provocado. Pero en tanto que es provocado, es simultáneamente un momento de la libertad y de su valor de suyo moral. La supresión de la culpa sería vulneración de la libertad y, por consiguiente, de la persona en su capacidad moral básica.

De ahí que haya que decir: no sólo que no hay ninguna pérdida de la culpa —esto no contradiría a lo que se dice en sentido religioso, pues lo que el hombre no puede, puede poderlo Dios—, sino que la pérdida de culpa es también éticamente falso, erróneo; no es algo que al hombre le esté permitido querer y, como ser moral, pueda querer. Aunque fuera posible —ya sea incluso por la gracia divina—, sería un mal; y el mal

mayor, por cierto, en comparación con el tener que llevar la culpa; pues verdaderamente sería un mal moral, el tutelaje y la degradación del hombre, su declaración de carencia de libertad. Es algo que no debe ser en sentido moral. El moralmente libre no la puede querer. El moralmente libre tiene que oponer a ella la voluntad de culpa, el justificado orgullo moral de la autodeterminación (véase cap. 36 f).

Si se considera ahora que esta completa degradación, la contrición y el rebajamiento del hombre es lo que ha de tener valor ante Dios, entonces se ve sin más que aquí hay una antinomia fundamental, en la que tesis y antítesis se sitúan, a su vez, de modo estrictamente contradictorio entre sí. La misma redención es éticamente contraria al valor, olvidando por completo que también es éticamente imposible. Pero religiosamente contemplada, no sólo es posible, sino también lo más importante y lo más valioso de lo que el hombre puede ser partícipe. Allí es rebajamiento del hombre, aquí elevación. En cambio, la libertad, que es tocada en la redención, es, para la perspectiva religiosa, por su parte, un elemento acompañante indiferente, elemento que fue necesario, desde luego, para que el hombre pudiera ser ante Dios bueno o malo, pero que, después, se abandona con agrado en cuanto está en juego lo más alto. Pues una vez que se ha cometido el pecado, sólo importa su supresión y el restablecimiento de la pureza ante Dios. En cambio, para la perspectiva ética, la cosa principal es la libertad —claro está que no en el sentido del valor más alto, pero sí en el sentido del valor básico «más fuerte» de la persona, del que todo ser moral más alto depende.

A esta antinomia se le pueden dar las formas más diferentes, sobre todo si se la formula de un modo extremo. En forma de dos exigencias, se puede expresar así popularmente. Una dice: deja que suceda lo que sea, siempre que tu no cargues con la culpa de ello, pues la culpa es pecado ante Dios. Y la otra: sé culpable tanto como quieras y lleva la culpa con honor, preocúpate sólo de que acontezca lo bueno.

También se puede caracterizar la contradicción como la contradicción entre culpa y pecado o entre defensa de la libertad y abandono de la libertad, entre voluntad de redención y rechazo de la redención, ente voluntad de responsabilidad y voluntad contraria a la responsabilidad.

En todas estas versiones, se encuentran recubiertas tanto la tesis como la antítesis por hechos bien conocidos; por una parte, por fenómenos de la vida ética; por otra, de la vida religiosa. Quién se sitúa en

un lado, el elemento opuesto le aparecerá siempre innatural, violento, contradictorio. Pero precisamente es característico del estado global del problema este contrasentido del sentir recíproco. La esencia de la antinomia de la redención consiste en él precisamente.

Un aplastante material histórico se puede presentar como prueba. Remítase aquí, en definitiva, a dos formulaciones muy conocidas del pensamiento religioso. Agustín puso por encima del estado del *posse peccare et non peccare* —que claramente mienta la libertad moral de la persona, también frente al mandato de Dios— un estado más alto hacia el que se tiene que elevar el hombre: el *non posse peccare*. Evidentemente, este estado más alto ya no es un estado moral, incluso en su más alta perfección. Pues ya no es un estado de libertad. Y de modo parecido habla Fichte de una «moralidad más alta» hacia la que se tiene que elevar el hombre mediante el abandono de su libertad, una condición en la que ya no puede pecar, porque ha elegido para siempre lo bueno y por eso ya no precisa de ninguna libertad. También esta «moralidad más alta», en verdad, más bien ya no es moralidad —por cierto, porque los valores que corresponden aquí a la persona ya no están referidos a la libertad. Pues la referencia a la libertad es la condición del ser moralmente bueno y malo.

Esta antinomia es tan insoluble como las anteriores. La evidencia humana sólo puede ver en ella una disyunción inhermanable. Pero la ética no tiene que solucionar la contradicción, pues no la ha provocado ella, sino la filosofía de la religión. Pero, en verdad, ésta también sigue estando ante la eterna insolventabilidad, ante el enigma, ante lo insuprimiblemente irracional.

Libros de la colección de filosofía dirigida por
Agustín Serrano de Haro (*Instituto de Filosofía, CSIC*)

Hildebrand, Dietrich von, *¿Qué es filosofía?* Traducción de Araceli Herrera.

García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía.* Prólogo de Julián Marías.

Arendt, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*. Traducción y presentación de Agustín Serrano de Haro.

Moore, G.E., *Ética.* Traducción de Manuel Cardenal de Iracheta. Revisión y nota a la edición de Juan Miguel Palacios.

Thomas, J.L.H., *En busca de la seriedad. Cuadernos filosóficos.* Traducción y prólogo de Juan Miguel Palacios.

García Morente, Manuel, *Ensayos sobre el progreso*. Prólogo de Juan Miguel Palacios.

Mitcham, C. y Mackey, R. (eds.), *Filosofía y tecnología.* Edición de Ignacio Quintanilla.

Crespo, Mariano, *El perdón. Una investigación filosófica.* Prólogo de Josef Seifert.

Patočka, Jan, *El movimiento de la existencia humana.* Edición y presentación de Agustín Serrano de Haro. Traducción de Teresa Padilla, Agustín Serrano de Haro y Jesús María Ayuso.

Strauss, Leo, *Sobre la tiranía* seguido del *debate Strauss-Kojève.* Contiene traducción del diálogo de Jenofonte *Hierón o De la tiranía.* Traducción y presentación de Leonardo Rodríguez Duplá.

Sartre, J.-P., Marcel, G., Jaspers, K., Paci, E., Lévinas, E., Derrida, J., y García-Baró, M., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Edición y presentación de Agustín Serrano de Haro.

Maritain, Jacques, *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*. Traducción de Ángel Álvarez de Miranda.

Malebranche, Nicolas, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*. Traducción y estudio preliminar de Pilar Andrade e Ignacio Quintanilla.

Merleau-Ponty, Maurice, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson.* Traducción de Jesús María Ayuso.

Brentano, Franz, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles.* Traducción y presentación de Manuel Abella.

Gaos, José, *Introducción a la fenomenología* seguida de *La crítica al psicologismo en Husserl.* Presentación de Agustín Serrano de Haro.

Crosby, John F., *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*. Traducción de Virginia Díaz y Araceli Herrera.

Scheler, Max, *De lo eterno en el hombre.* Traducción de Julián Marías y Javier Olmo.

Arendt, Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* seguido de *Reflexiones sobre la Revolución húngara*. Edición y presentación de Agustín Serrano de Haro. Traducción de Marina López y Agustín Serrano de Haro.

Seifert, Josef, *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista.* Edición y traducción de Rogelio Rovira.

Palacios, Juan Miguel, *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores.*

González, Joan, *Heidegger y los relojes*. Prólogo de Francesc Pereña.

Henry, Michel, *Fenomenología material*. Ensayo preliminar de Miguel García-Baró. Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz.

San Agustín, *Contra los Académicos*. Edición bilingüe. Traducción de Julio García Álvarez y Jaime García Álvarez. Introducción de Jaime García Álvarez.

Fernández Beites, Pilar, *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger.*

Ortega y Gasset, J.-Gaos, J.-Xirau, J.-Palacios, L. E.-Serrano de Haro, A., *Cuerpo vivido.* Presentación de Agustín Serrano de Haro.

Newman, John Henry, *Ensayo para contribuir a una Gramática del Asentimiento.* Traducción e introducción de José Vives. Revisión y nota de Luis Miguel Hernández.

Todos estos libros pueden adquirirse en
www.ediciones-encuentro.es